ZNAK

MIESIĘCZNIK

KIERUNKI
Pismo Społeczno - Kulturalno - Katolickie
REDAKCJA
595

STANISLAS FUMET: ECCE HOMO • JERZY TUROWICZ: KATOLICYZM I RADYKALIZM • BOGDAN SUCHODOLSKI: O PRAWDZIE • JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI: O WELLSIE „JASNOWIDZU" • JERZY ZAWIEYSKI: MĄŻ DOSKONAŁY (c. d.) • POSZUKIWANIA.

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

STOWARZYSZENIE PAX
Oddział w Krakowie
1539
1608

4

KRAKÓW

ROK II. • STYCZEŃ - KWIECIEŃ • 1947

REDAGUJE ZESPÓŁ.

Redaktorzy: Hanna Malewska i Stanisław Stomma

Członkowie zespołu: Halban Leon, Radkowski Jerzy, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-16

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Poniedziałki i piątki 11—13

ADMINISTRACJA: codziennie od 9—12

CENA ZESZYTU 90 ZŁ
Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 250.— zł.

KONTO W PKO NR IV/1171

DRUKARNIA UDZIAŁOWA W KRAKOWIE — M-15959

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK II. STYCZEŃ—MARZEC 1947. NR. 4.

STANISLAS FUMET

ECCE HOMO.

Dopóki trwać będzie świat, umysł ludzki natrafiać będzie na zdumiewającą tajemnicę człowieka. Niewątpliwie wiara ze swoją nadnaturalną logiką objawienia przynosi wystarczające światło, aby uspokoić serce, światło to, dalekie od wyczerpania tajemnicy, dąży do tego, aby ją jeszcze bardziej pogłębić. Ukazuje ono jedynie duszy ludzkiej te perspektywy widzenia, których jej brakuje, dzięki czemu pochylać się może nad tą tajemnicą z cudownym bezpieczeństwem. Wiemy tedy, że Bóg stworzył człowieka, albo raczej człowiek dowiaduje się, że stworzył go Bóg, tak jak stworzył wszystkie inne rzeczy, które są, i, stwarzając go, nie pozbawił go związku ze sobą, ale uczynił go wyraźnie odpowiedzialnym, uczynił go jak gdyby skończoną odpowiedzią na to, czym on sam jest w swojej nieskończoności; że człowieka powołał i stworzył na swój obraz i podobieństwo, że go począł, aby w pewien sposób samemu się w nim odnaleźć, i aby człowiek służył temu, co jest boskie.

Co boskie. A więc w rzeczywistości, co więcej niż ludzkie.

I cała tajemnica przeznaczenia człowieka tutaj zdaje się zawierać. Istnieje w człowieku, kiedy rozmyśla, kiedy się pozwala prowadzić przez duchową część swojej natury, rodzaj instynktu, który go zmusza, aby samego siebie przewyższał. Kiedy człowiek daje się porwać do czynu, w którym upodabnia się do Boga, gdy się zastanawia, kiedy wpatruje się w siebie, natrafia na majestatyczną postać, której niewyraźne kontury uchodzą jego spojrzeniu. Nie widzi króla, widzi sędziego, widzi w tym, co jest w nim najgłębszego, byt idealny, doskonałą świadomość, świętego, który go zadziwia, wreszcie kogoś obarczonego wielkością i mocą. „Ja" uniwersalne, jak gdyby „ja" wzorowe, i tak bardzo różne od naszej życiowej praktyki. I oto herezja, herezja heroizmu, uznała to za nawoływanie, aby się stać nadczłowiekiem. I ambicja biednego Nietzschego, uderzona tym władczym nakazem, doprowadziła go do wniosku, że wszystko w człowieku jest podłością, którą trzeba przezwyciężyć.

Chrześcijanie, którzy dzięki znajomości natury ludzkiej chronieni są od utopii, nie uznają stanowiska Nietzschego za całkowicie błędne, sprowadzają je tylko do właściwej miary. Łagodzą heroizm. Wiedzą, że kto za wiele żąda od człowieka, łamie go. Podnoszą człowieka do jego własnej wysokości, ale nie prowadzą w strefę nadludzką, gdzie grozić mu może zatrata rozumu, który jest uniwersalną miarą wszystkich rzeczy. Chrześcijanie od człowieka, pozostawionego samemu sobie, nie oczekują ani cudów, ani stanu niepokalanego. Wiedzą, że są grzesznikami, znają siebie, nie mają złudzeń, ale nie mają też zaufania do człowieka, który się odciął od Boga, odciął od tego, co jest w nim obrazem i podobieństwem Boga. Nie ufają człowiekowi, który nie stara się wypełnić swego zadania. A przecież mówi im re-

ligia, że człowiek byłby godzien podziwu, gdyby był naprawdę człowiekiem, gdyby trwał przed Bogiem w stanie kontemplacji, który pozwala obrazowi Boga odbijać Jego wzór. I wie chrześcijanin, że stan ten daje Łaska. Poza stanem Łaski człowiek jest zwierzęciem, obdarzonym inteligencją, ale czy jest naprawdę człowiekiem? Tak, bez wątpienia, jest człowiekiem, ponieważ posługuje się swoją inteligencją i swoją wolą. Ale tylko wtedy, kiedy dobrze używa swojej inteligencji i swojej woli, człowiek jest człowiekiem w całej pełni tego terminu, tylko w zgodności z wolą Boga jest człowiek zupełnym. Jest to uogólnienie, ale stosuje się do każdego. Każdy jest całkowicie i bez zastrzeżeń samym sobą tylko w stanie podobieństwa do swego Twórcy, w chwilach zespolenia z tą drugą Osobą, którą wiersz młodego Claudela zdefiniował na zawsze:

Kto we mnie bardziej mną jest ode mnie samego?
Któż to bardziej mną samym jest we mnie ode mnie?

Gdybyśmy w świecie tym, gdzie panuje grzech, sami chcieli urzeczywistnić człowieka na obraz i podobieństwo Boga, nigdy by nam się to nie udało. Tutaj nic nie może zastąpić Łaski. Trzeba było, aby Bóg, który stworzył człowieka, pokazał nam sam, jaki jest człowiek, którego wybrał. I można powiedzieć, że, gdyby sam Bóg się w to nie wmieszał przez cud dobroci i miłości, gdyby On sam nie postawił się na naszym miejscu, dotąd jeszcze z latarnią Diogenesa musielibyśmy szukać człowieka. Kiedy bowiem przypatrujemy się zwykłemu człowiekowi, z największym trudem tylko możemy pomyśleć, że jest w nim choćby potencjalna możliwość obrazu i podobieństwa Boga, Jego ukochanego dzieła, zwierciadła, które sobie upodobał. Trzeba było czekać, aż przyjdzie Ten, który wyrwie Ojcu te słowa: „Oto ten jest mój Syn ukochany, w którym sobie upodobałem, Jego słuchajcie". I oto przyszedł Ten, który miał

duszę i ciało, jak my wszyscy, wydany był na słabości i pokusy jak my wszyscy, miał granice i żył w czasie, jak my wszyscy. Przyszedł Ten, który miał nos i ręce, jak pierwszy lepszy, o którego ocierał się w tłumie, i który jest rzeczywiście moim bratem i waszym bratem; i On tak jak my cierpiał głód i pragnienie, i umysł miał tak jak my, i tak jak my musiał dokonywać wysiłku, aby myśleć, aby pamiętać, aby ruszyć w drogę, aby wypić haniebny kielich, podawany przez sąsiadów, do którego faryzeusze i intelektualiści chętnie by wsypali śmierć. Tak, był On jak Eliasz, o którym mówi Pismo, że był „człowiekiem jak wszyscy", człowiekiem jak ty i ja.

Jest jednak różnica, ponieważ ten człowiek, nasz brat, miał „ja", które było Bogiem.

Dziecko w żłóbku jest wcieleniem Boga, który rodzi się nie tylko po to, aby zbawić ludzi... To jest przedmiotem drugiej wielkiej tajemnicy, tajemnicy Odkupienia. Bóg stał się człowiekiem, aby nas zbawić, tak, ale również, aby zrealizować człowieka. I myślę, że dziś dla naszego wystygłego świata Tajemnica Wcielenia jest prawdą istotną. Zgubiliśmy człowieka, taki jest krzyk naszego wieku. Boga zgubiliśmy w poprzednich epokach. Stary człowiek Nietzschego krzyczał, że „Bóg umarł". W niewiele lat potem etyka i estetyka zaczęły ze wszystkich stron głosić, że zagrożone jest z kolei samo pojęcie człowieka. Gdzie jest twarz człowieka, gdzie jest jego serce, które w systemach zdegradowanej cywilizacji każą nam wbrew nam samym podziwiać. Jedno tylko chrześcijaństwo zachowało święty portret człowieka, w którym na swoje szczęście został on obrazem i podobieństwem Boga.

I tak, aby uczynić prawdziwego człowieka, trzeba było niemniej niż prawdziwego Boga. Deum verum de Deo vero. I aby kształtować prawdę, na próżno pytam wieki, znajduję tylko jeden sposób: tworzyć ją przy pomocy prawdy

bożej. Wszystko, co stara się odsunąć człowieka od Boga, fałszuje albo łamie typ ludzki... Lękam się tych wszystkich „nadczłowieczeństw", które nam proponują i które mogą mieć tylko kształty potworów. Tak, człowiek jest czymś, co domaga się urzeczywistnienia, ale nie wychodząc z człowieka. Nie jest ani chrześcijańskie, ani słuszne twierdzenie, że człowiek jest w samym sobie podłością, przeciwnie, człowiek, jako taki, jest myślą boską. To grzech odczłowieczył człowieka, twór Boga. Ale Bóg przychodzi i podnosi człowieka, ponieważ jest Bogiem, ponieważ Jego wspaniałomyślność nie zna miary. Zamiast zniszczyć człowieka, który się od Niego odwrócił i zdradził Go, Bóg go podnosi ze słodyczą i z nim się utożsamia w ciele małego dziecka, które jest samą kruchością i samą łaską. I oto drogą tej przemiany, to co było boskie, zostało odtworzone w tym, co było ludzkie, i do tego stopnia, że odtąd istnieć będzie zawsze ludzki sposób odpowiadania na to, co jest boskie, odpowiadania przez wcielenie.

Nie ma już rozbratu pomiędzy skończonym i nieskończonym. Łaska zarzuca most pomiędzy widzialnym i niewidzialnym, tym, co jest w czasie i tym, co jest wieczne. Ona jest tym arcykapłanem, który buduje zbawienie. Ale człowiek pozostał skłonny do upadku i zachował złowieszczą moc przeciwstawiania się woli Boga, chociaż już wie, że jest ona samą miłością, i moc zabijania w sobie Boga, ponieważ król ten i sędzia, stworzony na obraz i podobieństwo Króla i Sędziego Najwyższego, chce zetrzeć swój wzór i pokryć go krwią. Jest Herodem, jest niesprawiedliwą wojną, jest grzechem i okrucieństwem. Ściga tą samą nienawiścią Boga i człowieka. Ma cel jeden: zdruzgotać Odkupiciela w zalążku, zabić Boga — dziecko, ukrzyżować Boga-człowieka.

Tłumaczył J. K.

Stanislas Fumet, redaktor „Temps Présent", jeden z czołowych katolickich intelektualistów i działaczy francuskich, napisał artykuł powyższy specjalnie dla „Znaku".

JERZY TUROWICZ

KATOLICYZM I RADYKALIZM

Gwałtowne przemiany ustrojowe i społeczno-gospodarcze dokonywujące się obecnie, oraz rosnąca w świecie współczesnym rola katolicyzmu jako jednego z dwóch, kształtujących się dziś coraz wyraźniej, przeciwstawnych ośrodków myśli i działania, oto przyczyny, które spowodowały powstanie tak ostro zarysowanego problemu stosunku katolicyzmu do radykalizmu. Problem to ostatnio wielokrotnie dyskutowany na łamach prasy, zwłaszcza katolickiej, ale nie tylko katolickiej, rozpatrywany przede wszystkim ze względu na swoje konsekwencje praktyczne, ze względu na postawy polityczne i taktyczne, dyktowane przez takie czy inne rozwiązanie tego problemu.

Jeśli tu zajmiemy się tym problemem, to nie w celu wyciągania owych konsekwencji politycznych. Nie dlatego, by czynność ta była nieważna; przeciwnie, wyciąganie jak najbardziej praktycznych konsekwencji z problemów najbardziej nawet teoretycznych, jest rzeczą słuszną i konieczną. W przeciwnym razie grozi uprawianie bezpłodnej i oderwanej od życia spekulacji myślowej. Niemniej jednak spokojne, „sine ira et studio" dokonane rozpatrzenie problemu na płaszczyźnie teoretycznej, pozwoli z dużo większą pewnością i precyzją wyciągać wnioski praktyczne i pozwoli uniknąć szkodliwych nieporozumień.

Zacznijmy od ustalenia elementów problemu. Pojęcie katolicyzmu, jest niewątpliwie, dla naszych tu celów, do-

statecznie jasne i sprecyzowane, by zachodziła potrzeba definiowania. Natomiast zapytać trzeba, co rozumiemy pod słowem „radykalizm"? Otóż, zdaje się, że z dostateczną dla naszych rozważań ścisłością możemy odpowiedzieć na to pytanie w sposób następujący: radykalizm — jest to postawa światopoglądowa, która wychodząc z negatywnej oceny jakiejś rzeczywistości istniejącej zmierza do naprawy tej rzeczywistości, czy też do ustanowienia na jej miejsce jakiejś nowej rzeczywistości poprzez dokonanie pewnych zmian. Aby ta definicja stała się jasna, konieczne są trzy dodatkowe uwagi. **Po pierwsze** — jeśli mamy do czynienia z radykalizmem, to owe postulowane zmiany muszą być głębokie, muszą — jak na to wskazuje etymologia słowa radykalizm — sięgać **korzeni** owej rzeczywistości. **Po drugie** — teren owych zmian, a więc owa rzeczywistość może być różnie pojmowana, radykalizm może dotyczyć różnych dziedzin życia, ale oczywiście przede wszystkim chodzić tu będzie o życie społeczno-gospodarcze, o jego organizację i funkcjonowanie. Nawiasem mówiąc jest częstym objawem, że radykalizm społeczno-gospodarczy, jeśli nie u tych samych ludzi, to przynajmniej w tej samej grupie ideowej, łączy się z radykalizmem w stosunku do innych dziedzin życia, np. z radykalizmem artystycznym czy kulturalnym. Zjawisko zresztą zrozumiałe, bo radykalizm wychodzi z negatywnej oceny rzeczywistości, a więc ze stwierdzenia istnienia jakiegoś kryzysu, a jest już truizmem, że kryzysy społeczno-gospodarcze, (przynajmniej te, które prowokują radykalizm) nie są kryzysami koniunkturalnymi, lecz strukturalnymi, wymagającymi reformy struktury życia społeczno-gospodarczego, a te kryzysy z kolei mają swe głębokie źródła, korzenie właśnie, poza życiem społeczno-gospodarczym, w jakimś ogólno-cywilizacyjnym kryzysie. Bo życie społeczno-gospodarcze nie stanowi obwodu zamkniętego, ale jest elementem danej struktury cywilizacyjnej.

Wracając teraz do przerwanego wątku myśli musimy zauważyć po trzecie — przy definiowaniu radykalizmu poważną rolę odgrywa sprawa charakteru oraz tempa zmian, które mają się dokonać. Mówiąc tu o charakterze zmian mamy na myśli jedynie stronę formalną. Chodzi mianowicie o to, czy przemiany mają się dokonać rewolucyjnie, a więc przez gwałtowne przełamanie i przekształcenie istniejącej rzeczywistości, czy też ewolucyjnie, z zachowaniem ciągłości przechodzenia jednych form w drugie, przekształcenia tych form w ramach istniejącego prawa. Wreszcie ewolucja może być szybsza lub wolniejsza. Wyznaczenie granicy, od której zaczyna się radykalizm, nie jest możliwe, granica ta zawsze będzie płynna i zachodzi tu możliwość dowolnych interpretacji, a to dlatego, że radykalizm jest pojęciem względnym. I jakkolwiek radykalizm nie musi łączyć się z żądaniem przemian rewolucyjnych, to jednak zgodę jedynie na jakąś powolną ewolucję stanu faktycznego trudno nazwać radykalizmem, bo wtedy moglibyśmy otrzymać paradoksalny obraz pokrywania się radykalizmu z konserwatyzmem. Konserwatyzm bowiem, który w układzie względnym jest przeciwieństwem radykalizmu, tylko w jakiejś swojej teoretycznej postaci, zupełnie abstrakcyjnej, może oznaczać negatywny stosunek do wszelkich zmian; w praktyce konserwatyzm musi się godzić z koniecznością pewnych zmian choćby dlatego, że rzeczywistość istniejąca w danej chwili jest już wynikiem długotrwałej ewolucji.

Przechodząc teraz do problemu: katolicyzm—radykalizm, powiedzieć trzeba, że w tych rozważaniach ograniczymy się, albo raczej skoncentrujemy głównie na radykalizmie społeczno-gospodarczym. Trzeba więc ustalić płaszczyznę, na której te dwa elementy naszego problemu się spotykają.

Katolicyzm jest religią. Jako religia określa on stosunek człowieka do Boga, człowieka do drugiego człowieka i do całej społeczności ludzkiej, pokazuje on jaki jest sens i cel istnienia człowieka na ziemi, jakie drogi do osiągnięcia tego celu. Otóż na tym planie metafizycznym, sprawy życia społeczno-gospodarczego odgrywają rolę dość drugorzędną, niemniej jednak i one są tym planem objęte. Katolik na religii opiera swój światopogląd, w którym już sprawy społeczne i gospodarcze bardzo poważne mają znaczenie. Katolicyzm nie zawiera w sobie konkretnych rozwiązań problemów społeczno-gospodarczych, zawiera jednak zasady, które muszą być realizowane w życiu społeczno-gospodarczym, jeśli to życie, jego organizacja i funkcjonowanie ma służyć człowiekowi, to jest pośrednio służyć osiągnięciu przez człowieka celu, do którego został powołany, albo też lepiej powiedzmy, jeśli ma służyć człowiekowi do tego, by mógł on swej egzystencji nadać jak najpełniejszy sens. Nie trzeba dodawać, że z punktu widzenia katolickiego, taką właśnie funkcję winno pełnić życie społeczno-gospodarcze.

Tu dochodzimy do płaszczyzny zetknięcia katolicyzmu z radykalizmem. Problem sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, czy i jak da się pogodzić katolickie stanowisko światopoglądowe w sprawach społeczno-gospodarczych z radykalizmem.

Wróćmy do naszej definicji radykalizmu. Otóż jeśli chodzi o ocenę istniejącej dziś [1]) rzeczywistości społeczno-gospodarczej, tak co do jej struktury i ustroju, jak i co do

[1]) Mówiąc dziś, nie mamy na myśli chwili obecnej, ale dłuższy okres; kryzys strukturalny życia gospodarczego, trwał w jawnej postaci przez całe międzywojenne dwudziestolecie i nie zakończył się po dziś dzień, mimo że dokonane czy też dokonywujące się współcześnie w szeregu krajów Europy przemiany stanowią próby opanowania i wyjścia z tego kryzysu.

praktyki, funkcjonowania, to ocena ta (o czym już pisaliśmy na tym miejscu) jest zdecydowanie negatywna. Rzeczywistość ta bowiem w bardzo małym stopniu, lub też wcale nie realizuje zasad katolickich życia społeczno-gospodarczego, rzeczywistość ta nie służy człowiekowi. W jej ocenie, katolicyzm schodzi się bardzo blisko z pozycjami marksistowskimi (podkreślamy „w ocenie", nie w interpretacji ani też nie w sądach o przyczynach tego stanu rzeczy, czy też drogach wyjścia z niego). W konsekwencji, z oceny tej wynika z katolickiego stanowiska konieczność zmian głębokich, daleko idących i szybkich. Katolicka nauka społeczna nie wyklucza tu i dopuszczalności rewolucji, warunkując tę dopuszczalność uprzednim wyczerpaniem środków legalnych, ewolucyjnych. Nie będziemy tu zresztą tego trudnego problemu możliwości posługiwania się metodami rewolucyjnymi z punktu widzenia katolickiego bliżej rozpatrywać, mimo że problem to ważny i niedostatecznie jeszcze przemyślany i przedyskutowany. Niemniej jednak dla naszych rozważań ma on drugorzędne raczej znaczenie, wystarczy nam stwierdzenie, że w zasadzie między katolickim stanowiskiem a radykalizmem nie istnieje tu żadna sprzeczność, a nawet, że formalnie konsekwentne stanowisko katolickie w sprawach społeczno-gospodarczych musi dziś być radykalne.

To jednak jeszcze nie jest cały problem. Podkreślić musimy użyte przed chwilą słowo „formalnie", ono bowiem stanowi punkt wyjścia dla dalszych rozważań. A mianowicie twierdząc, że w zasadzie, formalnie, radykalizm da się pogodzić z katolicyzmem, co więcej, że jest on logiczną konsekwencją przemyślenia do końca problemów społecznych w świetle doktryny katolickiej, trzeba od razu się zastrzec, że nie każdy radykalizm. A więc nowe pytanie: jaki radykalizm? Odpowiedź musi uwzględnić dwa momenty: rodzaj i charakter zmian proponowanych przez

radykalizm, oraz cel, który się przy ich pomocy chce osiągnąć.

Problem ten zarysuje się jaśniej, jeśli podkreślimy tu występowanie w związku z reformami społeczno-gospodarczymi dwóch postaw: nazwijmy je pozytywistyczną i idealistyczną. Postawy te zresztą nigdy nie występują w postaci „czystej", postawa rzeczywista jest zawsze kombinacją obu wymienionych, chodzi raczej o podkreślenie, która z nich przeważa, na którą pada główny akcent. Postawa pozytywistyczna polegać będzie na tym, że dokonywane zmiany będą miały na celu usunięcie konkretnie istniejących trudności, rozwiązanie konkretnie istniejących problemów. Będą się one dokonywać pod naporem konieczności życiowej, nie mając na widoku jakichś dalszych osiągnięć. Natomiast postawa idealistyczna będzie traktować konkretne reformy przede wszystkim jako elementy kształtowania jakiegoś nowego ustroju, elementy realizacji jakiegoś ideału, jakiejś wizji idealnego porządku społeczno-gospodarczego.

Na płaszczyźnie pozytywizmu, uzgodnienie radykalizmu związanego ze światopoglądem katolickim oraz radykalizmu — mówiąc ogólnie — naturalistycznego, czy też — mówiąc ściślej — materialistycznego, nie musi przedstawiać poważniejszych trudności. Jeśli stoimy wobec konkretnego problemu, np.: likwidacji bezrobocia przez zastosowanie jakiejś operacji, czy jakiegoś mechanizmu gospodarczego, albo też np.: zastąpienia wadliwego systemu ubezpieczeń socjalnych systemem doskonalszym, to uzgodnienie stanowiska katolika i marksisty może być rzeczą łatwą, jeżeli proponowane rozwiązanie jest racjonalne i niesprzeczne z obowiązującymi — dla katolika — normami moralnymi.

Niestety — niewielka z tego pociecha. Stanowisko pozytywistyczne we względnie „czystej" postaci łączyć się musi albo z optymistyczną oceną stanu istniejącego, albo

też z pesymizmem co do możliwości głębszej i szybszej przemiany społeczno-gospodarczej, a więc łączyć się będzie tym samym z jakimś rozsądnym konserwatyzmem, który choć nieufnie patrzy w przyszłość, to jednak pod naporem konieczności godzi się na wymagane przez życie przemiany.

Natomiast konsekwentne stanowisko tak naturalistyczne jak i katolickie, łączy się z radykalizmem, który z konieczności zabarwiony jest dość silnie idealizmem (w określonym wyżej tego słowa znaczeniu!). Tylko że to są zupełnie różne idealizmy.

Idealizm radykalizmu naturalistycznego (a wspólnym mianownikiem naturalizmu obejmuję tu zarówno postępową ideologię mieszczańską, jak i wszelkie odmiany socjalizmu i komunizmu — nie sądzę też, by należało tu robić wyjątek dla głoszonego dziś często „socjalizmu naukowego") — otóż idealizm ten wyrasta z progresywizmu, z odziedziczonej po XVIII i XIX-wiecznym racjonalizmie — wiary w postęp, której dogmatem jest to, że rozwój stosunków społeczno-gospodarczych, w sposób ciągły i nieunikniony, zmierza do jakiegoś idealnego układu, rozwiązującego wszelkie problemy i trudności. Zadaniem radykalizmu jest tu przyspieszenie procesu postępu, szybkie przebycie etapów pośrednich na drodze do owego układu. Progresywizm ten w sposób bardzo zasadniczy determinuje całą postawę naturalistyczną. Na płaszczyźnie konsekwentnego naturalizmu ów cel do osiągnięcia nadaje sens całej rzeczywistości; polityka, która jest techniką dążenia do owego celu, nie podlega żadnym normom moralnym, podobnie jak nie podlega im życie ekonomiczne. Na płaszczyźnie konsekwentnego naturalizmu nie ma miejsca na moralność, cel uświęca środki, a rzeczywistość istniejącą aktualnie poświęca się dla rzeczywistości przyszłej. Podobnie też i przemiany społeczno-gospodarcze, stanowiące kroki na drodze

postępu, nie podlegają kryteriom moralnym, natomiast podlegają kryteriom politycznym.

Zupełnie inaczej ma się rzecz z „idealizmem radykalizmu katolickiego", inaczej bowiem wygląda w świetle doktryny katolickiej sprawa postępu. Sprawa zresztą trudna i niedostatecznie w literaturze katolickiej, a zwłaszcza polskiej opracowana[1]); trzeba będzie kiedyś osobno do tej sprawy powrócić, tutaj zadowolimy się krótkim szkicem. Otóż stosunek światopoglądu katolickiego do wiary w postęp jest bardzo krytyczny i sceptyczny. Pewien postęp niewątpliwie istnieje, jest on jednak bardzo względny i nieciągły. Żaden „układ doskonały" nie jest osiągalny, bo wymagało by to uprzedniej zmiany natury ludzkiej; jej niedoskonałość jest źródłem zła w rzeczywistości ludzkiej, jej zasadnicza niezmienność jest gwarancją smutnego faktu, że zło stanowi nieodłączny warunek bytowania ludzkiego na ziemi, stanowi **condition humaine**. Nie jest to jednak bynajmniej wizja pesymistyczna — sens rzeczywistości doczesnej i przyrodzonej, leży w fakcie transcendentnego w stosunku do tej rzeczywistości powołania człowieka, tu także leży źródło optymizmu. Na planie całej rzeczywistości ludzkiej przyrodzonej i nadprzyrodzonej, doczesnej i wiecznej, zło zostaje zwyciężone, służy dobru, znika. Ale i na planie czysto przyrodzonym i doczesnym nie ma pełnego pesymizmu. Nie ma też wprawdzie naturalistycznego optymizmu, jest natomiast realizm oceny rzeczywistości, który choć zabarwiony w pewnej mierze pesymizmem, nie prowadzi jednak bynajmniej do bierności czy kwietyzmu. Wprawdzie żaden idealny układ w porządku doczesnym nie jest osiągalny, zresztą idealny układ, do którego dążymy, nie jest

[1]) Jedna z najlepszych książek na ten temat, która stanowczo winna ukazać się w przekładzie polskim, to „Progress and Religion", znanego angielskiego pisarza katolickiego Christopher Dawson'a. (Sheed and Ward, London, 1 wyd. 1929).

z tego świata. Niemniej do tego „wiecznego układu" dążymy na ziemi, na drodze postępu moralnego, który jako propozycja stoi przed każdym człowiekiem, każdą osobą ludzką, choć nie zmienia jej natury. Natomiast funkcją owego względnego postępu cywilizacyjnego, a więc i postępu społeczno-gospodarczego jest nie co innego, jak stwarzanie możliwie najlepszych warunków zewnętrznych dla realizacji celów poszczególnych osób ludzkich, włączonych w zbiorowy organizm ludzkości. Toteż postęp ten jest istotnym dobrem (o ile respektuje obiektywnie istniejącą hierarchię wartości) i należy do niego dążyć. A dąży się do niego nie przez utopijny idealizm, który prowadzi zawsze do gwałtu na naturze ludzkiej, ani nie przez czysty „pozytywizm", który jest tu tylko powierzchownym łataniem i staje bezradny wobec kryzysu strukturalnego, ale przez przybliżanie się do tego, co Maritain słusznie nazywa konkretnym ideałem historycznym, przez realizację konkretnego programu przebudowy społeczno-gospodarczej, liczącego się z istniejącymi warunkami historycznymi. Taka konkretna, czasowa, historyczna realizacja, wraz ze zmianą warunków historycznych może stracić swą aktualność i wartość, może ustąpić miejsca dążeniu do realizacji innego konkretnego ideału historycznego.

W tej koncepcji nie istnieje możliwość poświęcenia teraźniejszości dla przyszłości, konkretu dla fikcji, utopii, nieosiągalnego ideału. Konkretny, żywy człowiek, żyje w świecie sensownym, posiada w nim swoje miejsce, swoją rolę do odegrania. To jest jego powołanie, spełnia je realizując swoje możliwości, zgodnie z prawami natury (nie jej skażenia!), a więc z prawami moralnymi. Tu mała dygresja, dla uniknięcia nieporozumień: człowiek nie służy moralności. Człowiek służy Bogu, służąc samemu sobie, realizując swoje powołanie, które nie zostało mu bynajmniej jakoś narzucone z zewnątrz, ale które zawiera się

we fakcie posiadania przez człowieka takiej, a nie innej natury. Człowiek służy prawdzie swego istnienia, sensowi złożonemu w tym istnieniu. Normy moralne, którym człowiek podlega, też nie są mu narzucone z zewnątrz, ale płyną one z natury człowieka, której skażenie można naprawić Łaską; poznaliśmy owe normy dzięki Objawieniu, ale są one niejako empirycznie sprawdzalne. Toteż w hierarchii nauk teologicznych etyka podlega dogmatyce, norma moralna wywodzi się z dogmatu, z prawdy.

Oczywiście jednak ta cała interpretacja sensu norm moralnych nie zmienia zasadniczego faktu, że człowiek w całej swej działalności podlega normom moralnym. Toteż w tej koncepcji polityka, ekonomia i kultura też podlegają moralności, są one bowiem po to, by służyły człowiekowi. Polityka jest dla człowieka, dla konkretnej ludzkiej rzeczywistości, aktualnie istniejącej, a także przyszłej; podobnie i ekonomia. Stwierdzenia te posiadają zasadnicze znaczenie dla sprawy katolickiego radykalizmu, od której na pozór tak daleko odbiegliśmy w ostatnich rozważaniach. Radykalizm katolicki dąży do tego, by dokonywane przemiany ustroju społeczno-gospodarczego nie tylko przynosiły konkretną poprawę istniejącego na danym odcinku stanu rzeczy (pozytywizm), nie tylko przyczyniały się do realizacji konkretnego programu obejmującego całokształt przebudowy ustroju społeczno-gospodarczego, zbliżając rzeczywistość istniejącą do konkretnego ideału historycznego (umiarkowany idealizm), ale także szanowały istniejącą hierarchię wartości, czyli były moralne, zgodne z prawem moralnym, tak co do metod realizacji, jak i co do zamierzonych rezultatów (a więc **moralizm**, albo może raczej poprostu **humanizm**).

Ten właśnie ostatni punkt, konieczne poddanie całego życia społeczno-gospodarczego normom moralnym, stanowi zasadniczą różnicę między radykalizmem katolickim, a ra-

dykalizmem naturalistycznym, a zwłaszcza materialistycznym. Zilustrujmy tę rzecz na konkretnym przykładzie. W dokonujących się obecnie w wielu krajach Europy przemianach społeczno-gospodarczych główne miejsce zajmują sprawy reformy rolnej i nacjonalizacji, a raczej upaństwowienia przemysłu. Otóż jeśli chodzi o reformę rolną t. j. uzdrowienie wadliwej struktury rolnej na drodze przymusowego wywłaszczenia i parcelacji większej własności ziemskiej, to nie ma ze stanowiska katolickiego (dla którego własność nie jest tylko prawem ale i obowiązkiem, a więc funkcją społeczną) jakichś zasadniczych przeszkód przeciw dopuszczalności tego rodzaju operacji, jeśli stan istniejący tego wymaga, t. j. jeśli wzgląd na dobro wspólne wymaga pewnego ograniczenia własności prywatnej. Istnieją jednak pewne warunki, pod którymi jedynie reforma rolna może być ze stanowiska katolickiego dopuszczalna. Pierwszy: wywłaszczenie może nastąpić jedynie za pewnym, stosownym odszkodowaniem; drugi: celem reformy rolnej może być jedynie dążenie do uzdrowienia struktury gospodarczej kraju, a nigdy cele polityczne, jak chęć zniszczenia czy uderzenia w pewną klasę czy grupę społeczną, lub też jakiś rzekomy wymiar sprawiedliwości (jeśli nie odwetu), za winy nie stwierdzone indywidualnie, i na ogół nie popełnione osobiście, a więc przy zastosowaniu niedopuszczalnej ze stanowiska katolickiego zasady odpowiedzialności zbiorowej i to nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie: odpowiedzialności za przeszłe pokolenia.

Inaczej nieco wygląda sprawa z nacjonalizacją przemysłu. Jeśli jakieś konieczności gospodarcze, czy ogólnospołeczne jak np. wzgląd na obronność państwa — powodują upaństwowienie pewnych gałęzi przemysłu czy przedsiębiorstw, to i tu ze stanowiska katolickiego rozwiązanie to jest całkowicie dopuszczalne, oczywiście również za odszkodowaniem. Natomiast wyraźniej niż w wypadku refor-

my rolnej przychodzi tu do głosu inny moment, mianowicie kwestia kierunku w jakim zmierza ewolucja ustrojowa poprzez nacjonalizację produkcji. Bo wprawdzie dziś katolickie stanowisko społeczno-gospodarcze dopuszcza, więcej — domaga się gospodarki planowej, oraz daleko nieraz posuwającej się kontroli i ingerencji państwa w życie gospodarcze, ale nie może się zgodzić na dążenie do zastąpienia kapitalizmu prywatnego kapitalizmem państwowym, oraz do podporządkowania przebudowy struktury ekonomicznej czynnikowi politycznemu, czyli do nadmiernego wzmocnienia polityczno-administracyjnej, wewnętrznej siły państwa, poprzez nacjonalizację przemysłu. Ze stanowiska katolickiego, inicjatywa prywatna pracująca pod kontrolą państwa jest wyższą formą gospodarki, a zatem upaństwowienie jednak należy traktować jako pewnego rodzaju malum necessarium i tylko tam je stosować, gdzie nawet ograniczona i kontrolowana inicjatywa prywatna nie daje gwarancji maksymalnej racjonalności i wydajności procesu produkcyjnego, oraz sprawiedliwości w rozdziale dochodu społecznego. A zatem wniosek: nacjonalizacja przemysłu — tak, ale nie każda. Chodzi o to, które gałęzie przemysłu obejmuje, jaka wielkość przedsiębiorstwa stanowi granicę inicjatywy prywatnej itd. Od odpowiedzi na te pytania zależy sąd czy dokonywana nacjonalizacja ma na celu usunięcie nieładu gospodarki wolnokonkurencyjnej, czy też jest krokiem na drodze do kapitalizmu państwowego.

Resumując powyższe rozważania, trzeba wyraźnie powiedzieć: jeżeli katolicy odnoszą się nieraz negatywnie czy przynajmniej niechętnie do pewnych przemian społeczno-gospodarczych, to nie oznacza to bynajmniej negatywnego nastawienia do przebudowy ustroju społeczno-gospodarczego. Oznacza to jedynie, że katolikom nie odpowiadają te konkretne reformy, sposób ich przeprowadzenia, czy też cel, który mają one na oku.

Nie należy jednak z tego wyciągać wniosku, że katolicy do każdej próby przebudowy ustroju, która nie dokonuje się w oparciu o radykalizm katolicki, muszą się ustosunkować negatywnie. Byłoby to stanowisko zupełnie nieżyciowe i nierealistyczne, zapominające o fakcie, że procesy historyczne w dużej mierze przebiegają w sposób nie bardzo przez nas kontrolowany, chociaż możemy na te procesy, przy sprzyjających warunkach, wywierać poważny wpływ, modyfikujący ich przebieg. Katolicy mają prawo dążyć do zdobycia możności realizowania własnego programu społeczno-gospodarczego. Jeśli jednak tej możności nie mają, winni starać się wpłynąć na programy i realizacje obce, by je możliwie do pozycji katolickich przybliżyć. Konieczna jest tutaj tylko ocena, czy między realizacjami i pozycjami danego radykaliznu naturalistycznego, a odnośnymi pozycjami radykalizmu katolickiego istnieje jakaś równoległość czy zbieżność, choćby częściowa, czy też radykalizmy te są „przeciwnie skierowane".

Mówiąc jaśniej i praktyczniej, trzeba ocenić, czy reformy dokonujące się pod hasłem jakiegoś naturalistycznego radykalizmu, mimo tego, że nie spełniają wielu postulatów katolickich, nie stanowią jednak pewnego postępu w stosunku do stanu sprzed reform, a więc czy jakąś okrężną drogą nie zachodzi tu możliwość przybliżenia się do realizacji konkretnego ideału historycznego chrześcijaństwa, na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej. Oczywiście trzeba tu wziąć pod rozwagę nie tylko same przeprowadzane reformy, ale i ogólny kierunek ewolucji ustroju, z tych reform wynikający.

W każdym razie zbyt pryncypialne stanowisko negacji w stosunku do całej przebudowy ustroju społeczno-gospodarczego, dokonywanej w duchu naturalizmu, zawiera bardzo poważne niebezpieczeństwo, niebezpieczeństwo atrofii, zatracenia owego zdrowego i słusznego radykalizmu kato-

lickiego, niebezpieczeństwo — nieświadomego może — cofnięcia się na stracone pozycje konserwatyzmu społecznego. A ta strata byłaby nie do powetowania. Stała teza katolickiej historiozofii, że „stary świat", świat wyrosły z renesansu, oświecenia i liberalizmu — odchodzi, nie jest dzisiaj ani frazesem, ani przepowiednią, ale stającym się na naszych oczach faktem historycznym. Nawet w tradycyjnie konserwatywnej Anglii dokonują się dziś przemiany społeczno-gospodarcze, których rozmiarów nie możemy jeszcze, z braku koniecznej perspektywy, należycie ocenić.

Świat odchodzący jest światem wyraźnie dehumanizującym się i dechrystianizującym, ale zawiera on też niewątpliwie autentyczne elementy chrześcijaństwa.

Świat nowy, o nieznanych jeszcze konturach, który wyłania się z odchodzącego w sposób — mimo całej dialektyki rozwojowej — ciągły, dziedziczy po nim potężny ładunek achrystianizmu i ahumanizmu (jeśli nie wprost antychrystianizmu i antyhumanizmu). Otóż trzeba, aby katolicy pamiętali, że broniąc tych elementów chrześcijańskich, które się w „starym świecie" przechowały, nie mogą bronić samego „starego świata", którego bankructwo jest niewątpliwe, że muszą owe elementy zamknąć w nowej syntezie, że muszą proponować nowe, konkretne i realne rozwiązania, muszą wyraźnie widzieć to, do czego dążą: swój konkretny ideał historyczny.

Co więcej, katolicy muszą pamiętać o swojej olbrzymiej odpowiedzialności, o tym, że są oni powołani do „ratowania" świata: z kryzysu cywilizacji naturalistycznej, opartej na fałszywych założeniach, jest tylko jedno wyjście: poza naturalizm. (Nie chodzi tu o porzucenie natury, o jakiś — broń Boże — surnaturalizm na niewłaściwym miejscu, chodzi tylko o przezwyciężenie ciasnego naturalizmu, o rozszerzenie perspektywy, o realizm.) Bez uwzględ-

nienia tej prawdy, wszystkie rewolucje będą pozorne, wszystkie będą etapami rozkładu świata odchodzącego.

Świadomość tej odpowiedzialności musi prowadzić do dalszej, ostrej radykalizacji społecznej światopoglądu katolików polskich. Oczywiście radykalizm nie wywodzi się wprost z żadnego dogmatu i nie może być od nikogo wymagany jako obowiązująca katolika postawa. Jest to kwestia świadomości. Niemniej trzeba stwierdzić, że w ramach niewątpliwej ortodoksji katolickiej mieszczą się poglądy bardzo śmiałe i niemal rewolucyjne w stosunku do wielu panujących jeszcze dziś w świecie katolickim przekonań i konwencji. Żeby te poglądy odnaleźć, trzeba tylko sięgnąć dostatecznie głęboko, trzeba w tym wszystkim co stanowi treść życia społeczno-gospodarczego szukać istotnego sensu i istotnych funkcyj, a nie zatrzymywać się przy przemijających formach, do których tak łatwo się przywiązujemy. Napięcia jakie się wytworzyły przez całe wieki niesprawiedliwego podziału dochodu społecznego, koncentracji własności i trudnego, nieraz niemożliwego, awansu społecznego, nie mogą się rozładować bez nieprzyjemnych nieraz wstrząsów. Ale właśnie dla nadania dalszej ewolucji właściwego kierunku, i dla uniknięcia — o ile to możliwe — narastania nowych napięć, niezbędny jest zdrowy, chrześcijański radykalizm społeczny.

Niech też nas nie odstręcza od radykalizmu obawa „zbyt silnej konkurencji" ze strony radykalizmu naturalistyczno-materialistycznego, obawa przed zatarciem ideologicznych linii podziału, przed ześlizgnięciem się na pozycje oportunizmu czy defetyzmu. Linia podziału jest tak wyraźna, różnice tak głębokie i zasadnicze, że ich podkreślanie nie jest rzeczą konieczną. A przede wszystkim: jeżeli z obiektywnej oceny społecznej rzeczywistości historycznej, dokonanej w świetle doktryny katolickiej, wynika jako konsekwentna postawa radykalizm, to żadne względy taktyczne

nie mogą tej konsekwencji odsunąć. Na pozycji katolickiej taktyka musi być podporządkowana prawdzie. (Co nie znaczy, by w dążeniu do realizacji katolickich postulatów nie należało stosować taktyki).

Jakież wnioski? Można bardzo pesymistycznie ocenić szanse bliskiej realizacji aktualnego, historycznego ideału chrześcijaństwa, droga do niego prowadząca może być bardzo okrężna, może wieźć przez jakieś prawdziwe dark ages, okres „ciemności" podobny temu, który dzielił czasy wędrówek ludów od wczesnego średniowiecza (a ileż podobieństw między chwilą obecną a wiekiem piątym!). Mimo to pesymizm ten nie może pociągać za sobą rezygnacji; praca mająca na celu pośrednio czy bezpośrednio przebudowę ustroju życia społeczno-gospodarczego — zgodną z postulatami katolicyzmu, posiada swą wartość niezależnie od tego, co zostanie osiągnięte. Nie dlatego, żeby na katolikach nie ciążył obowiązek skuteczności, bo skuteczność obowiązuje nas w większym stopniu, niż się nam to nieraz wydaje, ale dlatego, że chodzi nie tylko o skutki widoczne i szybkie. Nawet w razie braku powodzenia bezpośredniego, praca ta posiada ogromną wartość jako przygotowanie jakichś odległych, przyszłych realizacji, a przede wszystkim wartość niezmierną przedstawia skuteczność tej pracy zwrócona niejako na wewnątrz: budowanie w społeczności chrześcijańskiej — głębokiej, żywej, wszystko obejmującej, chrześcijańskiej kultury, zdolnej bardzo gruntownie przemienić oblicze świata.

Jerzy Turowicz

BOGDAN SUCHODOLSKI

O PRAWDZIE

Przez długie lata okupacji żyliśmy wśród kłamstw. Czytaliśmy je co dnia w prasie, słyszeli — przechodząc ulicą — z radiowych głośników. Ale kłamstwa takie uprawiano od wieków. Zawsze po własnej stronie były zwycięstwa, wróg zaś ponosił klęski. Nie było w tym nic nowego.

Nie tylko wszakże wśród takich kłamstw żyliśmy. Gdy nas zapewniano, że „nigdy jeszcze ziemia leżąca w dorzeczu Wisły nie była rządzona tak rzeczowo i sprawiedliwie", gdy niszczenie wszelkiej kultury naszego kraju zwano tworzeniem nowego porządku, gdy miejsca kaźni nosiły nazwę obozów wychowawczych lub obozów pracy, gdy uliczne polowania na ludzi określało się jako troskę o to, by każdy mógł znaleźć pożyteczną dla siebie pracę, gdy ghetto żydowskie nazywało się obszarem zagrożonym tyfusem, a rabunek żywności po drogach i targach organizowaniem wyżywienia ludności miast — wszystko to były jakieś nowe postacie kłamstwa. Bowiem zwykłe kłamstwo lęka się zdemaskowania, zamiera w świetle prawdy. Te natomiast kłamstwa miały być silniejsze niż demaskujące zabiegi, miały ustanawiać jakąś swoistą prawdę własną.

Ale sprawa, którą zilustrowaliśmy kilku najbliższymi nam przykładami lat niedawnych, wykracza znacznie poza przeciwieństwo zwycięzców i zwyciężonych. Wiele lat przed wojną potężne państwa Europy, przede wszystkim Niemcy

i Włochy starały się gwałtownie o zaszczepienie pożądanej ślepoty widzenia wśród swych obywateli. Mieli oni widzieć i nazywać rzeczy inaczej, niż były. Niewolę — wolnością, wolność anarchią, tępe posłuszeństwo i służalczość — indywidualnością, nędzę — dobrobytem, pracę akordową — bohaterstwem, krwawych dyktatorów — imieniem wodza, sąsiadów — wrogami.

Dlaczego na ogół udawał się ten wysiłek zaślepiającej propagandy? Sugestia? Obawa przed karą? Zapewne. Nie tłumaczy to jednak wszystkiego. Karanie dokonywa się zawsze w imię jakichś wyższych instancyj, z których czerpie autorytet i siłę. Ongiś karano za odstępstwo od prawdy. I jakkolwiek czyniono w tym wiele pomyłek — zwłaszcza odkąd zbyt ciasno, zbyt jednostronnie, zbyt dogmatycznie pojmowano prawdę —to jednak zasada podstawowa świadczyła o niezaprzeczalnej naczelnej wyższości prawdy: nie wolno było od niej odchodzić. Ale dziś kwestionuje się nie tylko taką lub inną wykładnię prawdy, ale zaprzecza się zasadniczo temu, by miała ona — jakąkolwiekby była — zajmować naczelne stanowisko w hierarchii wartości. Dziś wolno karać właśnie za opowiedzenie się po stronie prawdy.

Cóż wyższe jest przeto ponad prawdę, iż pozwala karać jej wiernych wyznawców? Jeszcze herezją wydaje się takie pytanie. A jednak żyjemy w epoce, która nie jest skłonna sądzić, że odchodząc od prawdy, wstępujemy w progi błędu i fałszu. Wierzy ona w coś trzeciego: w mit. Ulubione słowo tych czasów. Pełne nęcących uroków i pełne mocy rozgrzeszającej. Mit znaczy więcej niż prawda. Prawda jest trwożliwa, skromna, drobiazgowa; pielęgnują ją intelektualiści, ostrożni, krytyczni, powściągliwi. Mit zaś daje pełnię widzenia życia i świata, porywa do czynów.

Jak się to mogło stać, że Europa nowożytna, dumna ze swego dążenia do prawdy, przedzierająca się rzekomo z mroków średniowiecza do światła rozumu, Europa filo-

zofii i nauki, opanowująca świat dzięki odkryciom dokonywanym w laboratoriach, demokratyczna Europa powszechnej oświaty, racjonalizacji postępowania i życia świadomego, jak się to mogło stać, że ta sama Europa przekształciła się tak łatwo w wielki dom niewoli, w którym zakazano kultu prawdy, przymuszając do bałwochwalczych pokłonów wobec nowych bogów, kłamstwa i złudzeń, że ta sama Europa ogarnięta zostaje szaleństwem mitów, zaślepiona fanatyzmem doktrynerskich wierzeń.

Są może dwie Europy?

Dwie Europy? Skądże jednak powstała ta druga, wyrodna? Na czyim łonie wyhodowana? Czyim mlekiem karmiona? Czy może się uchylić od odpowiedzialności za nią ta pierwsza Europa,Europa Bacona i Kartezjusza, Galileusza i Pasteura? Rozdwojenie wskazuje zawsze na wspólny pień, a o pokrewieństwie świadczy nawet odstępstwo. Dlatego korzenie tragicznego pogromu prawdy, który się dziś dokonywa, sięgają bardzo głęboko. Przeto z niepokojem i z troską zstępujemy tam wgłąb. Ale nieubłaganie przeprowadzone być muszą cięcia, oddzielające zdrowe tkanki od chorych. Najbardziej niebezpiecznym jest wielbić to, co dobre i złe równocześnie, najbardziej niesprawiedliwym potępiać to, co złe i dobre zarazem. W pierwszym przypadku ubóstwiamy przecież także i zło, w drugim wyrzekamy się również i dobra. Ale właśnie zwykle krucha granica oddziela życie od śmierci, zdrowie od choroby i podobnie rzadko, może nawet nigdy, nie bywa w ludzkim życiu ostro oddzielone zło od dobra. Są one splątane. I losem naszym, ciężkim ale szczytnym jest wyrąbywać drogę, odpowiedzialnie i sprawiedliwie, to znaczy, bystro dostrzegając zaczajone w urokach dobra zło i uczciwie widząc dobro, zgłuszone w królestwie zła.

Wewnętrzna potrzeba zmusza nas do tego sądu. Zdradzając bowiem ideę prawdy, zrywamy łączność z rzeczy-

wistością. Osamotnieni pozostajemy wśród majaków. Można się nimi podniecać i upajać. Jak sny, mogą być one przyjemne. Ale tak żyć trwale człowiek nie potrafi. Porwie go wcześniej czy później potrzeba rzeczywistości.

Nie szukamy w tym sądzie winnych. Winni jesteśmy również i my, dziedzice długiej, umysłowej tradycji europejskiej. Może nawet tylko my jesteśmy winni, dziedzice jej marnotrawni, skoro za naszych dni rozpoczęło się dopiero to spustoszenie. Jest to więc rachunek sumienia z naszych grzechów wobec prawdy.

II.

Czy możemy poznać prawdę? W sidłach tego pytania wikła się człowiek współczesny. Cała filozofia nowożytna była dla nas wielką szkołą wątpliwości. Coraz jaśniej widzieliśmy jak szczelnie zakryta jest przed nami prawda. Zamknięci w granicach poznania, wyznaczonego naszą naturą, nie możemy ich przekroczyć. Musimy spostrzegać tak jak spostrzegamy, musimy myśleć tak jak myślimy — ale czy naprawdę zmysły nasze ukazują nam rzeczy takimi jakimi one są, a nieodmienne prawa naszego wnioskowania, czy istotnie pozwalają nam wnikać w głąb rzeczywistości? Z jednaką słusznością możemy w to wierzyć lub wątpić. Nie mamy sposobów, by potwierdzić nasze nadzieje, ani by je ostatecznie obalić. Dlatego trudno mówić o poznaniu prawdy; wysiłki nasze tylko porządkują dane, którymi rozporządzamy, których autentyczność pozostaje niesprawdzalną, a tak subiektywną.

Ale i to porządkowanie jakież jest zawodne. Dopierośmy ukończyli dziewiętnastowieczną szkołę wielorakiego relatywizmu. Nasze poznanie uwarunkowane jest nie tylko trwałymi prawami ludzkiej natury, ale również i szczególną sytuacją poznającego człowieka. Czas ma tu coś do powiedzenia. Wszystko nosi na sobie piętno epoki, w której

powstało. Nauka i filozofia również. Czy można w to wątpić po tylu wnikliwych studiach historycznych? Czy można w to nie uwierzyć, widząc jak badacze dawni — nawet najwięksi — hołdowali przesądom swoich czasów? Zapewne i nasze zapatrywania, choć się nam wydają słuszne i w trudzie zdobyte, zostaną kiedyś w przyszłości odrzucone i wyśmiane. Ktoś, kto przyjdzie po nas, odsłoni korzenie tych mniemań, wczepione głęboko w glebę naszego czasu, a nie w ziemię prawdy, jak skłonni byliśmy sądzić, wyrwie je jak chwast i odrzuci. Któż, wobec tych doświadczeń historyzmu, będzie tak zarozumialym, by mieć pewność, iż udało mu się wydrzeć z więzów epoki i wolno mu dzięki temu głosić swe zdanie jako prawdę wszystkich czasów?

A nawet pozostając w nieprzekraczalnych granicach własnej epoki nie jest łatwo zobaczyć choćby wycinek prawdy. Już Bacon przestrzegał przed zaślepieniami, ale dopiero socjologizm ujawnił ich potężną, narzucającą się siłę. Comte widział ją w nieuchronnych etapach rozwoju ludzkości. Marks w klasowym uwarunkowaniu treści głoszonych pogdlądów. Durkheim nawet prawa myślenia pojmował, jako funkcję społeczną. Nie jest możliwe myślenie bezinteresowne, skoro wola grupy społecznej, utajona w nas, a przemożna, kieruje biegiem dowodzeń, nadając siłę jednym argumentom, a odbierając innym.

Mówić o prawdzie, obiektywnej i powszechnej znaczy to ulegać złudzeniom, może wygodnym, ale niesłusznym i niebezpiecznym. Swój interesowny partykularyzm stroimy wówczas w szatę prawdy, odmawiając innym praw do tej samej maskarady.

Ale jeszcze ciaśniejsze są granice uniedostępniające nam prawdę. Wyznaczone są nie tylko przez krąg społeczny, ale i przez naszą własną osobę. Odkąd psychologia poczuła swą samodzielność, wzrastają jej ambicje, by wyjaśniać wszystko czynnikami psychologicznymi.

Nie mamy i nie możemy mieć żadnego kontaktu z jakimś objektywnym światem. Żyjemy wśród zobiektywizowanych wytworów naszego życia psychicznego. Ulegamy złudzeniom zapominając o tym, iż jesteśmy twórcami tego świata. Od Feuerbacha do Freuda wiedzie ten szlak. Człowiek według praw i potrzeb swojej psychiki, stworzył Boga, nie odwrotnie — powiedział Feuerbach. Kultura cała — powie Freud — jest tylko sztucznym produktem nadjaźni, potrzebującej oręża, by opanować niebezpieczną siłę impulsów. Prawda? Jakiż sens może mieć mówienie o prawdzie w tych warunkach?

III.

Gdy w ten sposób rodziło się wątpienie w ludzkie zdolności sięgnięcia ku prawdzie, tym wyraźniej zarysowywała się potrzeba jakiegoś oparcia w rzeczywistości. Prawda przecież — według tradycyjnej wiary — kontaktowała nas z bytem. Nie widząc dróg do niej wiodących, budził się słuszny niepokój o sens naszego życia. Czy można istnieć wśród złudzeń? Istnieć, nie mogąc o niczym powiedzieć na pewno, że to jest właśnie tak? Nie da się zagłuszyć potrzeba pewności, że posiadamy jakieś rękojmie dla tego, co czynimy, że nie trwamy we śnie, ale żyjemy na jawie, że nie na lodzie wznosimy nasze pałace.

Jesteśmy tak bardzo nowoczesnymi ludźmi, że niemal odruchowo wskazujemy na źródło pewności: nasze zwycięstwa w walce z przyrodą. We wszystko można wątpić w zakresie teorii, ale wszystkiego można być pewnym co się udaje w praktyce.

Dzięki temu człowiek zyskuje metodę szukania oparcia wśród grząskiego gruntu sceptycyzmu i metodę szukania trwałości, wśród lotnych piasków relatywizmu. Powodzenie techniki stawało się wciąż silniejszą zachętą, by uwierzyć, iż właśnie technika znalazła ślad prawdy, i że

ją wytropi ostatecznie. Już Bacon szukał w utylitaryzmie niezawodnych kryteriów prawdy. Saint Simon zapowiedział zmierzch rządów kapłanów, filozofów i polityków, a rozkwit panowania inżynierów. Oni tylko wiedzą czym jest prawda. Nie istnieje żadna inna. Biologizm XIX stulecia wzmocnił to stanowisko pojmujące prawdę jako środek i znak powodzenia w walce o byt. Pragmatyzm wykończył w szczegółach doktrynę odróżniania prawdy od fałszu po ich owocach. A więc to prawda sama — a nie tylko powodzenie — wołała ku nam przez technikę. Zdawało się, że słyszymy jej twardy głos w zgiełku naszych maszyn, w ryku naszych motorów. Czyż nie dość głośno krzyczała ona swe imię, że niektórzy ludzie wciąż jeszcze szukali jej?

Świat jest współmierny z pracą — oto najgłębsza prawda o bycie powie Brzozowski. Żadna prawda nie jawi się w religii, w intuicjach moralnych, w ideałach polityczno-społecznych powiedzą dziś technokraci — wszystko to są urojenia, wynikające z technicznej słabości człowieka; znikają one w miarę tego, jak zyskuje on coraz większą potęgę.

W ten sposób dokonywało się w naszej psychice nowoczesnej to swoiste przymierze sceptycyzmu z utylitaryzmem. Nie możemy poznać prawdy powiada w nas pierwszy głos. Tak — potwierdza drugi — ale nasze poznanie jest płodne, czegoż nam więcej potrzeba? W tym przymierzu zyskują przeto zaspokojenie i nasza krytyczna sumienność i nasza życiowa zachłanność.

Szczególnie drogie było to przymierze w epoce liberalizmu i industrializmu. Wyrażało ono bowiem zasadnicze hasła tej epoki: swobodę jednostki w myśleniu i kult powodzenia życiowego. Właśnie dlatego, że niedostępna jest ludziom prawda, należy szanować wielość indywidualnych zdań, nie narzucać nikomu niczego, nie wymagać i nie sądzić. Prywatną i nietykalną własnością człowieka miały

być jego przekonania. Jedynie jego sprawność w walce o byt była świadectwem słuszności zajmowanego stanowiska. I cała ludzkość nie rozporządzała innymi kryteriami.

IV.

Obok tego dogmatyzmu techników, wzrastał dogmatyzm uczonych. Mimo całej szkoły relatywizmu — nauka była młodą i gorliwą w szukaniu prawdy. Chciała ją posiąść szybko i ostatecznie, by w jej imieniu rozkazywać. W ten sposób rodziło się doktrynerstwo uparte i zaślepione. Nieczułe na głos wewnętrznego doświadczenia, obojętne na wymowę rzeczywistości konkretnej, narzucające przemocą schematy rozumienia i normy postępowania. „Doktryner" — uczył Mickiewicz, który swą niezawodną intuicją filozoficzną wyczuwał niebezpieczeństwo tej rodzącej się postawy — „chce nas uwolnić od wszelkiej pracy; zdobyliście już, wszystko, przy świetle tego jednego promyka możecie iść do końca świata. Cała rzecz jest już w ręku, chodzi tylko o wydoskonalenie szczegółów".

W tej atmosferze rodził się ewolucjonizm, rozwiązujący wszystkie zagadki bytu i gruntujący na zawsze hasła liberalizmu w życiu zbiorowym. I w tej atmosferze rodziły się filozofie, które głosiły i ostatecznie przejrzały sens rozwoju dotychczasowego, odsłoniły konieczne etapy przyszłe.

Ale czy rzeczywiście posiedliśmy prawdę?

Zachłanność takiego dogmatyzmu techników i uczonych grozi nam jeszcze i dziś. Ale jednak osłania nas przed nią rozbudzony krytycyzm. Nie dał się on przekupić i uśpić sukcesami. Poznanie nasze mogło dawać praktyczne owoce, a jednak mogło być tylko zespołem fikcyj. Może właśnie dlatego, by osiągać techniczne sukcesy musiało rozbudowywać swe sztuczne konstrukcje. Odzwierciedleniem rzeczywistości nie może być ono w żadnej mierze. Vaihingerowska fi-

lozofia fikcji, krytycyzm Poincaré'go — jakże silne budziły echa na początku naszego stulecia! Jak głęboko nurtują w nas jeszcze! Wiąże nas z nimi uczucie wdzięczności. One to przecież pomagały zerwać więzy, które nauka pozytywizmu usiłowała nałożyć nam w imię rzekomo poznanej już prawdy, poświadczonej sukcesami. Witaliśmy z radością niepowodzenia tej wielkiej próby triumfującego przekonania, że nauka odsłania rzeczywistość całkowicie i że dlatego ma wyłączne prawo kierowania życiem człowieka. Gdy się udało rozbić to zwierciadło rzeczywistości, jakim miała być nauka — jakże swobodne horyzonty zdawały się odsłaniać przed nami! Nauka stawała się twórczością umysłową, wielką konstrukcją naszego ducha, głęboko pokrewną sztuce, porywającą urokami możliwości.

V.

A jednak nie mogła starczyć na długo ani ta idea intelektualnej twórczości, ani ta synteza pesymizmu poznawczego z optymizmem praktycznego działania. Przecież właśnie do prawdy tęskni człowiek, nie tylko do powodzenia. Czy rzeczywiście jest ona przed nami zakrytą? Tęsknota ku niej nie dała się zagłuszyć korzyściami płynącymi z techniki, ani wytrzebić argumentami filozofii. Przecież nauka głosiła iż poznaje w pewnej mierze świat. Ale właśnie nie wystarczała nam także koncepcja minimalizmu. Czuliśmy to dobrze: nie wystarczało nam to poznanie, które wycofuje się z pierwszej linii frontu, rezygnuje z badania pierwszych przyczyn, milczy o celach, wątpi o wartościach, poznanie, które daje tylko opis związków i zależności zjawisk, wykonany jak mapa w zasięgu niewiększym, niż potrzeba orientacji praktycznej. Filozofia nowożytna, różniąc się zasadniczo od greckiej i średniowiecznej, od Bacona i Kartezjusza, uczyła różnymi drogami odwrotu od metafizyki. Jej głównym problemem był problem możliwości poznania.

Nigdy nie włożono tyle trudu w dzieło burzenia, w przekonywanie, iż metafizyka nie jest możliwa w ogóle.

Te prawdy skromne i ostrożne, prawdy faktów i opisów, prawdy zjawisk i objawów zapewniają nam władzę nad rzeczami, ale nie odsłaniają ludzkiego powołania. Wzbogacają wiedzę o świecie, ale nie jego zrozumienie. Wzmacniają potęgę człowieka, ale nie otwierają mu wrót współuczestnictwa z bytem. Pobudzają i niepokoją, nie rodzą spokoju ducha, nie kształcą mądrości. Im silniej podkreślano w nauce i filozofii konieczną powściągliwość, im ciaśniej zakreślano granice tego, co może być badane — tym bardziej wzrastało niezadowolenie, tym gwałtowniej rosło uczucie braku, tym namiętniej nurtowała tęsknota do Prawdy.

Jej rosnące natężenie czujemy w sobie. Ufna w siłę miłości, nie daje się przygłuszyć i zamknąć w ciasnych granicach wyznaczonych sceptyczną teorią poznania. Minęliśmy już cały las tych surowych ostrzeżeń. Nieomylnym instynktem miłości wiedziona nie daje się zaspokoić urokami utylitarnych powodzeń. Minęliśmy już pole tych pokus. I oto jesteśmy w naszej tęsknocie ku Prawdzie, na pełnym nurcie najbardziej niebezpiecznych wirów. Znamy dobrze ich nazwę: mity.

VI.

Mity nacjonalistyczne i mity syndykalistyczne, mit III Rzeszy, mit imperium, mit strajku generalnego, mity ziemi i krwi, organizują myślenie, wprzęgają w służbę naukę i filozofię, tworzą pełny pogląd na świat, działają na wyobraźnię i uczucie, porywając; zapładniając rozgrzewają krew mas.

Ale niektórzy ludzie skłonni są lekceważyć grozę sytuacji. Mity? To tylko zręczny wymysł propagandy dyktatorów, rozporządzających siłą karania niewiernych. Znikną wraz z nimi. Żywimy jeszcze zbyt wiele zaufania do takiego

racjonalistycznego tłumaczenia zjawisk społeczno-duchowych. Niebezpieczeństwo jest znacznie poważniejsze. Kult mitów jest zjawiskiem zakorzenionym głęboko. Czerpie on w wielkiej mierze z tej samej gleby, z której wyrasta tęsknota ku pełnej i żywej prawdzie. I dlatego, aczkolwiek w dojrzałej swej postaci, jest najbardziej nieubłaganym wrogiem prawdy, to jednak we wczesnych formach swego rozwoju wydaje się usprawiedliwioną drogą ku niej. Jak go odróżnić i już zawczasu wyplenić nie niszcząc zarazem łudząco podobnej, rzetelnej miłości prawdy?

Gdy bowiem tylko rozum ma orzekać co jest prawdą i gdy wydając swe wyroki, nie zaspakaja wszystkich naszych tęsknot do niej — cóż ma człowiek uczynić?

Dlatego u kolebki wiary w mit stoją filozofowie, głoszący istnienie podwójnej prawdy. Zwłaszcza Vico i Kant. Vico czuł głęboko niewystarczalność, a zarazem niemożność wyrzeczenia się powściągliwych i ostrożnych reguł badania, metodycznych surowych kryteriów intelektualnych. I dlatego odróżnił od prawdy pewność. Ludzie, którzy nie znają prawdy rzeczy — pisał — starają się zatrzymać na tym, co pewne, a nie mogąc zaspokoić umysłu wiedzą, chcą przynajmniej wolę oprzeć na świadomości pewności".

Innymi argumentami uzasadnił to samo Kant. Jego rozróżnienie między rozumem teoretycznym, niezaspakającym wszystkich potrzeb duchowych osoby ludzkiej, i rozumem praktycznym, mającym swe własne drogi i odkrycia, było najsilniejszym bodźcem dla uznawania jakieś podwójnej prawdy.

W ten sposób filozofia przygotowywała miejsce dla jakiejś odrębnej, niezależnej, a nawet naczelnej „drugiej" prawdy. Chwycili się tej możliwości najchętniej irracjonaliści, różnych odmian, romantycy-wielbiciele prawdy serca, pragmatyści-wielbiciele prawdy czynu. Strauss był zdaje się jednym z pierwszych, który tę właśnie „drugą" prawdę

nazwał mitem. Analizując chrześcijaństwo stanął on wobec pytania: czym jest ono w istocie? Prawdą? Ależ sprzeciwia się temu nauka. Fałszem? Czyż fałsz mógłby mieć taką siłę i taką trwałość? Jest ono mitem t. zn. „historycznymi opowieściami, w których religijna społeczność uznaje swą świętą podstawę istnienia, ponieważ wyrażają one w sposób absolutny jej konstytutywne uczucia i przedstawienia".

Ale teoria „drugiej prawdy" nie wyjaśnia nam jeszcze wszystkiego w genezie kultu mitów. Ta „druga prawda" mogłaby była być tylko inaczej poznaną prawdą, harmonizującą wszakże z tą pierwszą. Taka była niegdyś koncepcja Platona. Ale nowoczesna filozofia usiłowała przekonać, iż człowiek wytwarza prawdę, a nie odsłania ją. Vico sądził wprawdzie jeszcze, że intelekt jest siłą bierną, bo podległą prawdzie, ale równocześnie przyznawał już człowiekowi „swobodę użytkowania woli" i autonomicznego tworzenia świata „powagi ludzkiej", to znaczy historycznego świata, płodnej w skutkach tradycji.

Kant wykazał, że i rozum teoretyczny ma charakter twórczy. Fichte zdecydowanie podporządkował jaźń teoretyczną praktycznej. Hegel zaś uczył, że żadna epoka nie może sądzić, iż posiada absolutną prawdę, ale każda ma prawo do „swojej prawdy". Pragmatyzm dopełnił reszty.

Ta „druga prawda" ustanawiana przez człowieka, stawała się najważniejszą, niezależną, naczelną. Należało więc co rychlej uwolnić ludzi od ciężaru tej pierwszej, obiektywnej, surowej prawdy. Jeszcze nie są wolni — mówi Nietzsche — bo wierzą w prawdę.

Te właśnie zasady „drugiej prawdy" zdyskontował Nietzsche w duchu indywidualizmu tworząc mit nadczłowieka. Zdyskontował Chamberlain w duchu nacjonalizmu, tworząc mit rasy. I zdyskontował Sorel w duchu syndykalistycznego socjalizmu, tworząc mit strajku generalnego.

Nietzsche, Sorel, Chamberlain w różny sposób pojmują tę wolę mocy, rodzącą mity, ale godzą się wszakże w rozbudzaniu coraz silniejszego kultu mitów, jako prawd stanowionych.

Mit staje się wyrazem protestu przeciw ciasnocie intelektualistyczno-utylitarnej kultury. Przeciw małym, drobiazgowym prawdom, pielęgnowanym przez ostrożnych i powściągliwych uczonych, przeciw mieszczańskiej atmosferze dobrze skalkulowanego działania i racjonalistycznym złudzeniom planowego budowania przyszłości. Staje się opowiadaniem się po stronie wielkich prawd, porywających jak wicher ludzi, narody, epoki, wyrazem upodobania do czynów powstających z zapału, z rozpłomienionej wyobraźni, z heroizmu, odrzucającego korzyści. Czy nas nie kuszą te wizje?

A jednak przecież coś się w nas buntuje: człowiek może zdradzać prawdę czasami, nie potrafi jej jednak zdradzić na zawsze. Czy mity nam mogą wystarczyć? Czy mogą zastąpić prawdę? Czy dają nam to, czego odmówiła nam nauka? Prawda i mit — tu bije serce niespokojne naszej epoki.

VII.

Relatywizm nowożytny zabronił myśli ludzkiej nawet marzyć o przenikaniu w królestwo absolutnej t. zn. powszechnej i wiecznej prawdy. Dogmatyzm mitów nie przełamuje tego zakazu, jeno czyni świadomie z prawd względnych prawdy absolutne. Nie przezwyciężą historyzmu i socjologizmu, nie obala psychologizmu. Nie ma prawdy powszechnej i trwałej? Są tylko poglądy wyrażające jakąś epokę, jakąś grupę, jakąś psychikę? — Dobrze, więc nie będziemy szukać niczego ponad nimi i uznamy te właśnie poglądy jako naszą całą prawdę. Dlatego Rosenberg składa w swym dziele o micie XX wieku wyrazy wdzięczności pod

adresem tych wszystkich prądów umysłowych, które wykazywały, iż nie jest możliwe dążenie do prawdy absolutnej. Nie aspirują do niej mity.

Relatywizm pozostaje w gruncie rzeczy ten sam, tylko jeszcze zaostrzony przez to kolektywistyczne spotęgowanie, nadające jego ograniczonym sądom walor bezwzględny dla podporządkowanej jednostki.

Po wtóre sprawa kryterium prawdy. Dwie były drogi, na których nowożytna myśl europejska chciała je znaleźć: baconowska droga płodności czynów i kartezjańska droga zaufania do myśli jasnych. Na pierwszej rozkwitał utylitaryzm i pragmatyzm, na drugiej idealizm metafizyczny. Jakże chętnie z obu korzystała filozofia mitu. Jeśli szukamy świadectwa prawdy w płodności reguł postępowania wobec przyrody, łatwo uznać istniejące i płodne zasady akcji społecznej jako prawdy. Wszak to jest Sorelowski mit. Jeśli nie mamy możności odwzorowywania w myślach rzeczywistości, jeśli kryterium prawdy określane być musi immanentnie, jako pewne cechy naszych myśli, to jesteśmy o krok od przekonania, iż umysł ludzki wytwarza prawdę, a nie odkrywa jej. To była konsekwencja kantyzmu, którą Fichte transponował również i na pole działania praktycznego, ucząc, iż czyny nasze są źródłem ideałów, nie zaś odwrotnie. Stajemy u wrót bezwzględnego, autonomicznego imperializmu mitów.

Podobnie przeto jak nie wyzwala nas mit z sideł względności, tak i nie ułatwia nam dotarcia do jądra rzeczywistości. Prawdę o świecie ludzkim widzi on w tym, co dowolnie ustanowione, ale płodne. Tylko pozornie więc mity przezwyciężają relatywizm i utylitaryzm. Pochodzą one z tej samej szkoły. W tym właśnie widzimy wspólne błędy filozofii relatywistycznej i filozofii mitów: odwrócenie się od pojęcia prawdy absolutnej i odrzucenie kryterium zgodności myśli z rzeczywistością.

VIII

Głęboko splątane są przeto nasze dwie Europy. Granice każdej z nich wbiegają daleko w ziemię sąsiada. Czasami wręcz tracą swą widoczność. Trzeba nam wyznać: istnieją dwie herezje wobec prawdy, opanowujące dusze nowoczesnego człowieka. Jedną jest rezygnacja, zwątpienie w poznanie prawdy, drugą zarozumiałość z jej rzekomego posiadania. Nie dziwią przerzuty z każdej z tych ostateczności w przeciwną. Gdy relatywizm zbyt znuży człowieka, gotów się on chwytać jakiegokolwiek dogmatu, byle mu dawał poczucie pewnego i trwałego oparcia. Gdy się okaże złudzeniem to, co miało być najpełniejszą prawdą, jakże nie zwątpić w prawdę w ogóle? Ujawnia się tu widoczne i w innych zakresach życia sprzęgnięcie liberalizmu z totalizmem: nadużycia jednego są punktem wyjścia dla drugiego systemu.

Patrząc na sprawy w ten sposób, widzimy, że tłuczemy się wciąż o kraty tej samej klatki, choć wciąż biegniemy z nadzieją uwolnienia z krańca na kraniec. Nie ratuje nas ta pierwsza Europa przed drugą, nie uwalnia ta druga od grzechów pierwszej. Istnieją winy wspólne, najcięższe, najtrudniejsze do odrobienia.

Nie da się tedy zaprzeczyć, iż w dobie nowożytnej dokonało się w całej Europie wielkie zdegradowanie pojmowania prawdy. Przestała ona być odsłaniającą się nam istotą bytu — a tak właśnie od wieków pojmowano prawdę — stała się tworem ludzkiego świata i to bądź sprawnym narzędziem człowieczego działania, bądź autonomiczną konstrukcją jego umysłu, tworem jego woli. Ale dlatego nie słyszeliśmy już w niej głosu niezależnego od nas bytu i dlatego przestała nas powoływać do czegokolwiek i nie mogła nas darzyć wyzwoleniem. Zaczęła nam służyć, zaczęła nas tylko wyrażać. Uwikłała się przeto w potrzebach i korzy-

sciach, zacieśniła w warunkach i okolicznościach społeczno-historycznych. Utraciła oba swe skrzydła: powszechność i wieczność.

IX

Było złudzeniem często głoszone przekonanie, iż stosunek człowieka do prawdy formuje filozofia i nauka. W gorzkich doświadczeniach dzisiejszych pokazuje się, iż one same właśnie zależą od ludzkiej postawy wobec prawdy, gotowe służyć nawet najgorszej, aż do granic własnej zatraty. Nie one przeto zdolne są oczyszczać tę postawę. Rozkwitają one dopiero dzięki temu oczyszczeniu. Nie mamy więc w nich sprzymierzeńców. Musimy sami podjąć ten trud. Od niego zawisło wszystko inne.

Wracamy przeto do naszego rachunku sumienia z grzechów wobec prawdy. Widzimy je teraz jaśniej jako grzechy dwojakiego odstępstwa. Odstępstwa z przeświadczenia, iż wznieść się do niej niesposób ponad względnością mniemań i zapatrywań. Odstępstwa z namiętnego uroszczenia, iż posiadło się ją całkowicie i dla nas ostatecznie w mitach.

Motywy tych grzechów są dwojakiego rodzaju: złe i dobre. Relatywizm bywa pożądany, ponieważ zezwala na wszystko. Wyrzekamy się chętnie prawdy jako głosu, którym przemawia twarda, niezależna rzeczywistość, który wymaga. Jest nam wygodnie i miło żyć w dowolnościach snu, w nieskrępowanej swobodzie wyobrażeń. Dogmatyzm zaś bywa ceniony, ponieważ zapewnia sankcję najwyższą dla naszej drapieżnej woli. Nie chcąc działać we własnym imieniu, powołujemy się na autorytet odkrytej lub ustanowionej prawdy. Zyskujemy wówczas prawo miecza nad bliźnimi.

Ale nie sądzimy tak źle o naturze ludzkiej, by wierzyć, że pod wpływem takich wyłącznie motywów zrodzić się mogły te wielkie ruchy odstępstwa od prawdy. Rodziły

się one też — wierzymy tak — z pobudek najszlachetniejszych. I z nich zapewne czerpały swą siłę.

Właśnie dlatego tak trudne jest oczyszczenie z grzechów, iż słuszną postawę człowieka wobec prawdy kształtują te same motywy, które się mogą stać źródłem zguby: konieczność ostrożnego wątpienia i gorliwe pragnienie pewności. Pierwszy winien strzec nas przed zarozumiałością dogmatyzmu i okrucieństwem inkwizycji: wszak zdolni jesteśmy widzieć tylko dalekie i niepewne przebłyski prawdy.[1]) Drugi winien strzec nas przed rozpaczą zwątpienia i zniechęcenia, bo jednak prawda odsłania nam lice. Gdy oslabnie którykolwiek z tych motywów albo zgoła zaniknie, pozostały wyradza się w grzech. Krytycyzm wiedzie do sceptycyzmu, triumfująca duma poznawcza do dogmatyzmu.

Tylko we wzajemnym dopełnianiu się — jak gdyby za sprawą wzajemnego czuwania — ustala się przejście ponad przepaściami. Jakże jednak trudno utrzymać się na tej wąskiej kładce równowagi: pokory, która nie wtrąca w rezygnację, lecz budzi nieustającą czujność samokontroli; dumy, która nie zasklepia w uroszczeniach wyłączności, lecz darzy ufną radością posiadania. Ale to jest los człowieczy, widziany w tej postaci od wieków, zwłaszcza zaś oczyma tragików greckich, oczyma mistyków chrześcijańskich.

Los ten musimy pokochać aby go podźwignąć. Pokochać szarpiący wysiłek dążenia. I przeto cieszyć się, że nie jest człowiekowi dana cała prawda i że nie jest mu też ona całkowicie odmówiona. Odczuwać jako szczęście, że nie da-

[1]) Rzeczywiście zdolni jesteśmy widzieć tylko dalekie przebłyski prawdy. Gdyby jednak żaden z tych dalekich przebłysków nie był pewny, to całe nasze poznanie intelektualne zawisłoby w próżni i straciłoby wszelką podstawę. Nie wszystko, co pewne musi być oczywiste lub odznaczać się stopniem pewności matematycznej.

Przypisek Redakcji

no człowiekowi tak wiele, by już nie potrzebował dążyć, ani tak mało, że nie mógłby jeszcze dążyć. Wtedy to formuje się najbardziej wartościowa postawa wobec prawdy. Pełna namiętnej gorliwości i żelaznego uporu w szukaniu. Postawa pełna pokory i czci w znalezieniu. Wyczuwać ją w swoich dłoniach, obcą i tajemniczą, wymykającą się a rzeczywistą — oto najgłębsze, wstrząsające przeżycie łączności z czymś, co nas ogarnia. Nie jesteśmy sami w bycie. Nie jesteśmy jego twórcami. Potrafimy wiele, ale nie wszystko. Istnieją jeszcze tajemnice. Dążenie do prawdy jest pragnieniem wyjścia poza krąg naszych dzieł i naszych myśli.

Wizja prawdy nie jest przeto obrazem prawdy służebnej, prawdy — narzędzia techniki i polityki, ale jest obrazem prawdy, która rozświetla i powołuje, która wyzwala, jak mówi Ewangelia, prawdy, która nie służąc naszej małostkowości, zaciąga właśnie nas samych w służbę. Jest to przejęcie się prawdą na wskroś, wolne od przywłaszczania jej sobie.

X

Docierając tu, sięgamy do samych korzeni postawy człowieka wobec prawdy. Wczepione są one w przeżycia metafizyczne, w których kształtuje się nasz stosunek do bytu. Wieczne dążenie ku prawdzie rodzi się z doświadczeń tajemnicy i z olśnień jasności. Kto traci wyczucie tajemnicy, ten przestaje szukać prawdy. Kto nie zna radości jasnego widzenia, ten poczyna lekceważyć prawdę. Przeżycia tajemnicy i jasności zaś możliwe są wówczas tylko, gdy nasz stosunek do bytu przeżywamy w kategoriach uczestnictwa. Znaczą one, iż nie ogarniamy sobą całego bytu, ale też nie jesteśmy wyrzuceni poza jego granice. Nie ogarniamy całego bytu, ponieważ jesteśmy tylko jego cząstką i dlatego na horyzoncie naszego widzenia rozpoczyna się kraj tajem-

nicy. Nie jesteśmy przez byt odtrąceni, nie żyjemy wśród majaków, mamy w nim swój udział i dlatego naszym wysiłkiem poznawczym wgryzamy się w rzeczywistość od nas niezależną, odsłaniamy prawdę.

Metafizyczne przeżycie uczestnictwa w bycie — jak wszystkie najgłębsze przeżycia ludzkie — zagrożone jest niebezpieczeństwami przesady i jednostronności. Stanowi przecież połączenie przeciwieństw. Gdy zbyt silnie podkreślimy element jasności, doświadczenie uczestnictwa przekształca się w przeżycie panowania nad całym bytem. Gdy zbyt silnie podkreślimy element tajemnicy, doświadczenie granic przekształca się w przeżycie zupełnego odtrącenia. Gdy zwrócimy uwagę tylko na pierwszy element, wzbijamy się w dumę, iż wszystko jest nam na wskroś jasne, ponieważ ogarniamy sobą cały byt. Gdy uwydatnimy tylko drugi element, wszystko staje się ciemne, ponieważ nie uczestniczymy już w niczym, już w ogóle nie możemy nawiązać łączności z bytem. W obu przypadkach zdradzamy prawdę: raz dla doktryn i mitów, raz dla sceptycyzmu i relatywizmu. Obie te formy odstępstwa podobne — jak widzieliśmy w skutkach, rodzą się również z jednakich źródeł metafizycznych: ze źródeł, w których wyschło przeżywanie uczestnictwa.

Taką wizja prawdy, widzianej a niedościgłej, jest wizją, która nas kształci. To jest jej wartością najważniejszą. Sceptycyzm pozwala na wszystko, doktryny usypiają naszą czujność, wymagają niewolniczego posłuszeństwa, mity — jako obrazy życzeń — wzbijają w nieuzasadnioną dumę. Tylko człowiek szukający prawdy pogłębia i oczyszcza swe życie wewnętrzne.

Od Bacona droga do prawdy miała być drogą żmudnego trudu, ale w przeciwieństwie do koncepcyj scholastycznych i mistycznych trudu widomego zewnętrznie i wymiernego obiektywnie. Trudu zbierania faktów, kontroli,

porównań, prób. Indukcji i eksperymentu. Nie jest to trud wewnętrznego — duchowego oczyszczania, ascetycznej i żarliwej dyscypliny, nagradzanej łaską widzenia prawdy. Osoba ludzka przestałaby całą swą istotą brać udział w szukaniu prawdy, stawałaby się biernym narzędziem. Nie my sami we wstrząsających uczuciach zwątpienia i olśnienia, zniechęceń i nadziei, szukamy prawdy, ale to raczej prawdy małe narastają dzięki naszemu przyczynianiu się do kolektywnej pracy badawczej pokoleń. Rodzaj ludzki — nie osoba, — jest podmiotem szukania prawdy. I tych zasad nie odrzuciła filozofia mitu. Przeciwnie, chętnie je wykorzystała. Eliminacja osoby ludzkiej z procesu szukania prawdy pozwala na całkowite poddanie jej grupie, która za nią określi prawdę. Głos jej doświadczenia wewnętrznego jest tu podobnie zbędny — podobnie szkodliwy.

Czy potrafimy szukanie prawdy uczynić „zaciągnięciem się w służbę"? Czy potrafimy ją widzieć w jej całej surowości, jako niezależny od naszej woli wyrok: „tak jest"? I czy potrafimy na drodze ku niej być niestrudzonymi w pochodzie wędrowcami, którzy nie chcą przystanąć ani w zwątpieniu, że nie warto, ani w zarozumiałości, że osiągnęli cel? Oto jest dręczące pytanie naszych dni.

JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI

O WELLSIE „JASNOWIDZU"

Z początkiem XX stulecia pokazała się nieduża książczyna pisarza, który mial coraz to silniej wysuwać się na jedno z pierwszych miejsc w literaturze angielskiej, ale w tym okresie dopiero rozpoczynał swoją karierę literacką. Książką tą były „Wizje przyszłości", pisarzem zaś zmarły niedawno, głośny pisarz angielski H. G. Wells. Pojawiła się ona niezadługo potem i w tłumaczeniu polskim, ale — jak można sądzić — przeszła, bez większego wrażenia, nie wywołując głośniejszego echa. I nie było w tym nic dziwnego. Wells stawał się pisarzem poczytnym, o światowej sławie, głównie dzięki fantastycznym powieściom, niewiele jednak interesował publiczność europejską jako publicysta i reformator społeczny, chociaż właśnie ta dziedzina życia zaczynała w jego dziełach coraz bardziej górować. Mało kogo mogło to obchodzić,jakie tam sobie sensacyjny pisarz układa na przyszłość horoskopy, jaki nowy porządek wróży światu. A jednak ani badacz prądów społecznych, ani historyk nie powinien przejść tak lekko nad tą, tak zdawało by się nikłą, pozycją angielskiego pisarza do porządku. Dzisiaj bowiem dopiero nam się uwidacznia, że mamy do czynienia z jednym z najbardziej zdumiewających utworów, dziełem niezwykle symptomatycznym, które w niejednym zaznaczyło zarysy powoli nadchodzącej nowej epoki. Jak na dłoni widać tu zapoczątkowany proces załamywania się wszechwładnie je-

szcze panującego w tym czasie liberalizmu, zarysowane zostały kontury nowożytnego Lewiatana — państwa totalnego, a nade wszystko z całą wyrazistością została określona ideologia technokratycznego racjonalizmu, tak charakterystyczna dla naszego stulecia, żyjącego w dużej mierze pod znakiem zrewolucjonizowania życia ludzkiego przez technikę. A co najosobliwsze, Wells wita te przemiany z niekłamanym entuzjazmem i to nie tylko, co jest łatwo zrozumiałe, postępy techniki i związane z tym następstwa, ale, co na pozór jest stokroć dziwniejsze, także i przełamanie liberalizmu, tej postawy tak charakterystycznej dla epoki wiktoriańskiej, postawy którą zwykliśmy w pojęciu naszym uważać za nierozłączny czynnik anglosaskiej cywilizacji. Spotykamy się tu nawet z tezami, które niekiedy w swej brutalności przypominać nam będą język Herrenvolku, trącić będą dialektyką zgoła już hitlerowską. Dodajmy do tego, że Wells jest inspiratorem państwa światowego, że przewiduje powstanie politycznych bloków w sposób dość zbliżony do dzisiejszej rzeczywistości, a musimy stwierdzić, że aktualnych podźwięków jest w tym jego dziele całe mnóstwo.

Tego chyba dość, aby i dzisiaj warto było wziąć książkę Wellsa do ręki, choć już ona sobie liczy z górą czterdzieści lat istnienia i choć tematem jej jest tak już zdawało by się anachroniczny motyw, jak „wizje przyszłości", snute w roku Pańskim 1901. Warto nie tylko dlatego, aby je konfrontować z historią — praca bowiem Wellsa wskazuje na czasy około 1950 roku, jako na moment urzeczywistnienia się jego przewidywań — ale i dla tej przyczyny, by uświadomić sobie, jaki to program już u zarania stulecia propagował angielski pisarz i to propagował z niezwykłą wytrwałością, skoro wierności podstawowym zasadom jego dochował i u schyłku swoich lat. Dziś zresztą możemy zaobserwować coraz to szersze rozpowszechnianie się takich ha-

seł, bo głoszona przezeń ideologia technokratyczna jest w społeczeństwach anglosaskich bardzo popularna a jej oddziaływanie na życie społeczne — nie wyłączając terenu polityki — bardzo silne. ...Tym bardziej więc opłaci się przypatrzyć nieco bliżej podstawowym tezom tego utworu.

Książka Wellsa nosi znamienny podtytuł: „O wpływie rozwoju wiedzy i mechaniki na myśl ludzką". To nam pozwala od razu zorientować się, jakie będzie podejście autora do najważniejszych zagadnień. Mamy przed sobą fanatycznego zwolennika tak zwanej „naukowej" mentalności, to jest poglądu na świat, który uzależnia przyszłość rodzaju ludzkiego wyłącznie od rozwoju nauk przyrodniczych — przyrodniczych, bo tylko te nauki zasługują w tym systemie na szczytne miano wiedzy. Nauka ma zastąpić teraz religię i etykę, które jako przestarzałe doktryny odkłada się do lamusa historii i wypracować nowe zasady postępowania ludzkiego, które kiedyś wreszcie zrealizują stary sen ludzkości — pragnienie osiągnięcia zupełnego szczęścia już tu na ziemi. Szczególne nadzieje na pomyślny rozwój ludzkości wiąże ta umysłowość z postępem techniki. Krótko mówiąc, mamy tutaj do czynienia z modną w dobie pozytywizmu a już przez oświecenie zapoczątkowaną ideologią materialistycznego racjonalizmu, który zasklepiał się wyłącznie w dziedzinie materii i bałwochwalczo wielbił moc rozumu ludzkiego. Jego promieniowanie miało zwycięsko rozproszyć mroki „przesądów" (pod którym to pojęciem z reguły rozumiano religię, zwłaszcza religię objawioną) i pchnąć bryłę świata na nowe tory. Upojony tymi perspektywami młody Wells widzi w nadchodzącej epoce zwrotny punkt w dziejach ludzkości, które teraz dopiero w pełni zasługują — zdaniem jego — na nazwę nowożytnych. W starożytności, pisze, myśl ludzka obracała się „wokoło przeświadczenia, że wszystko powtarzało się ustawicznie, wszystko przechodziło ciągle przez te same zmiany, błądziło

w błędnym kole, że nie ma nic nowego pod słońcem. Ale obecnie kolisko to przestaje się obracać. Zaczynamy nawet je rozrywać". Bo podstawową ideą Wellsa jest przeświadczenie, że czasy jemu współczesne są czasami przełomu, jakiejś niebywałej rewolucji, mającej być wstępem do innego, nieskończenie doskonalszego typu życia, który sobie wypracuje oświecona, uświadomiona ludzkość. Jest to to samo oszołomienie ideą prometejską nadchodzącego rzekomo okresu dumnej samowładzy ludzkości, które już od ostatnich dziesiątków XIX stulecia tak nagminnie panoszyło się wśród europejskiej elity, zarówno w dobie pozytywizmu, jak i w dobie modernizmu, tak w racjonalistycznych, jak i w irracjonalnych kształtach. Racjonalistyczną formacją tej postawy najbardziej bodaj reprezentatywną był marksizm, irracjonalną nietzscheanizm. Na gruncie polskim najświetniejszy wyraz tej ideologii dał Stanisław Brzozowski w swojej młodzieńczej twórczości, współczesnej Wellsowi, na ziemi włoskiej heroldem jej był Papini, z ery przed „Skończonym człowiekiem".

Nie ma więc w tym nic osobliwego, że Wells uległ modnemu prądowi i nie było by o co robić wielkiego krzyku, gdyby nie konsekwencje niezmiernie śmiałe, jakie autor „Wizji przyszłości" wyciągnął z tego stanowiska, przełamując pioniersko jeden z najbardziej zakorzenionych mitów XIX stulecia. Polegał on na tym, że z całą beztroską kojarzono wówczas ideologię liberalną z technokratycznymi zapędami nie bacząc wcale na to, że rozwój techniki musiał siłą rzeczy, wcześniej, czy później, doprowadzić do gospodarki planowej, co oczywiście musiało w dalszym następstwie spowodować znaczne ograniczenia w dziedzinie ludzkiej wolności. Na końcu tego procesu rysowało się przecież groźne widmo „państwa niewolniczego", przed którym później tak wymownie w Anglii przestrzegał Hilary Belloc. Tymczasem literatura sprzed I wojny światowej żyje je-

szcze w błogiej nieświadomości tych ostrych antynomii. Kilka przykładów pierwszych z brzegu wystarczy, aby to nasze twierdzenie zilustrować. Ot choćby „Leonardo da Vinci" Mereżkowskiego. Mereżkowski jest w tej powieści pełen uwielbienia dla racjonalizmu Leonarda, dla jego metody przyrodniczej i pasji wynalazczej, ale równocześnie w postaci jego czci uosobienie nadczłowieka, tak ubóstwionego przez modernę, nadczłowieka śpiewającego sobie i Muzom, zupełnie pogrążonego w swym indywidualiźmie i zazdrośnie strzegącego swej całkowitej niezależności i wewnętrznej wolności. Ani na chwilę tu nie błyśnie świadomość, że te dwa dążenia mogą być przeciwstawne, że postęp nauk przyrodniczych i rozwój techniki staną się ubóstwianego przezeń indywidualizmu najgorszym wrogiem. A u nas St. Brzozowski z pierwszej fazy swojej twórczości godzi również w zupełnej harmonii swoje nietzscheańskie porywy z entuzjazmem dla pracy na możliwie najwyższym technicznym poziomie. A cóż mówić dopiero o takim adoratorze techniki jak Bolesław Prus! Dla niego spotęgowanie techniki jest głównym warunkiem postępu ludzkiego, a wzmożenie wynalazczości złotym kluczem otwierającym świątynię ludzkiego szczęścia. Jakże bliska była ta postawa też i Żeromskiemu, rojącemu tak często marzenia o różnych „szklanych domach", o wynalazkach, które odmienią oblicze ludzkości i zaprowadzą na ziemi jakieś dantejskie „vita nuova". U obu tych pisarzy kult techniki był jak najmocniej związany z ich szczytnym humanitaryzmem, w jej rozkwicie bowiem upatrywali środek do zmniejszenia iście już przysłowiowej polskiej nędzy. Że rozwój techniki może zagrozić ludzkiej osobowości, że podważyć może najistotniejsze walory XIX wieku, ten spadek po Rewolucji francuskiej, jaki stanowiły humanitaryzm i liberalizm, te niepokojące horyzonty nie zamajaczyły jeszcze przed ich oczyma. Wprawdzie Żeromski patrzał już dalej niż Prus, rozumiał,

że zagadnienie wprowadzenia techniki musi się łączyć z społeczną przebudową, która by uchroniła rozwój industrializmu od nadużyć kapitalizmu, ale to jeszcze nie było wszystko. Technokratyzm bowiem, pojęty w duchu materialistycznym, zagrażał niebezpieczeństwem dla ludzkiej swobody bez względu na to, kto trzymał jego ster w rękach: grupa kapitalistyczna, czy wszystko-obejmujące, totalistyczne mówiąc dzisiejszym stylem państwo. Zasadnicza jego groźba spoczywała w czym innym: w tym mianowicie, że gwałcił brutalnie naturę ludzką traktując ją jako materiał plastyczny, który można do woli kształtować, że społeczeństwo poddawał całkowicie władzy kierowników produkcji, którzy tę bezwolną masę mogą urabiać odpowiednio do swoich planów. Dziś już doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, że oparty na materialistycznych podstawach technokratyzm ma swoją własną siłę ciążenia ideologicznego, siłę, która nieuchronnie musi pchać ludzkość w przepaść najstraszniejszej tyranii. Kto ciekaw, może się w tej mierze zapoznać z przekonywującymi wywodami B. Russella, pisarza, którego chyba nikt nie posądzi o stronniczość, jest bowiem sui generis komunistą, prononsowanym wolnomyślicielem, wreszcie sympatykiem postępu technicznego. W swoich „Poglądach nauki współczesnej" przeprowadził on gruntowną analizę technokratycznej mentalności dochodząc do wniosku, że niechybnie pociąga ona za sobą likwidację najcenniejszych, prawdziwie ludzkich wartości, z wolnością na czele...

Otóż przynosi to zaszczyt Wellsowi, że te wszystkie następstwa technokratyzmu bystro dojrzał, nie stanowi to natomiast dla niego tytułu do chwały, że się na nie tak lekkim sercem zgodził, więcej nawet, że wystąpił jako ich propagator. Już u progu XX stulecia Wells bez wahania odrzuca demokrację na rzecz naukowej elity, „która stanie się rządem i rozciągnie kontrolę nad nieprodukcyjnymi żywio-

łami społeczeństwa". Elita ta składać się będzie, „z ludzi oddających się medycynie, inżynierii itp.". Mamy więc tutaj in nuce zarówno elitę, jak i totalizm. Bo ta władza, choć Wells nie chce wykrztusić tego słowa, będzie sprawować faktyczną dyktaturę. Na pozór w tym technokratycznym państwie ma panować liberalizm. „Zamiast jednej ogólnej moralności będzie wiele jej zasad indywidualnie pojmowanych. Każdy człowiek będzie sobie samemu nauczycielem" — pisze Wells z emfazą. Ale przypatrzywszy się bliżej oglądamy poza pięknymi frazesami zgoła inny obraz. Oto nieco dalej dowiadujemy się, że jednak są bardzo wyraźne granice tej swobody poglądów, skoro „zapatrywania religijne człowieka, jakiekolwiekby one były, będą się opierały na systemacie teologicznym, który będzie musiał być w zgodzie z jego pojęciami naukowymi". A te pojęcia naukowe to nic innego, tylko podstawowe idee technokratyczne, które kierujący régime uczonych będzie uważać za nienaruszalne tabu. Jeśli tę sprawę stawia Wells nie dosyć jasno, to później postawi ją już bez żadnych ogródek. W dziele swoim „Ludzie jako bogowie", które jest wykończoną precyzyjnie koncepcją technokratycznego świata, Wells już nie dopuści do tego, aby ludzie mogli mieć różnorodne opinie. Odszczepieńcy od powszechnie przyjętych pojęć zostaną tam poddani jakże wymownym badaniom swego „stanu moralnego i umysłowego" a więc po prostu wzięci na inkwizycyjne spytki! Ale już we „Wizjach" słyszymy, że wolność słowa i druku ulegnie wydatnemu zwężeniu, skoro powstanie coś w rodzaju cenzury. Mianowicie Wells wyraźnie oświadcza, że twórcy przyszłego państwa „z pewnością obdarzeni wielką inteligencją krytyczną postarają się niezawodnie o utworzenie syndykatów, których zadaniem będzie rozciągnięcie kontroli nad wydawnictwami, nad ich sprzedażą, nad rozpowszechnieniem dobrych książek".

Wobec tego wszystkiego, tym osobliwszym wydawać się musi, że Wells nie przewiduje powstania dyktatorów w Państwie Przyszłości, choć konkluzja taka sama by się narzucała i przyjmie ją później Russell przy rozważaniu perspektyw technokratyzmu jako zgoła oczywistą. Tymczasem Wells stara się troskliwie ukryć taką rzeczywistość przed oczyma czytelnika, któremu sugeruje przekonanie, że nie potrzebuje się już obawiać dyktatur. „Nic podobnego nastąpić nie może — twierdzi z tupetem — a jeżeliby nawet, to było by nic nie znaczącym wypadkiem w ogólnym rozwoju wszechludzkiego dramatu.. Przeszedł już czas dyktatur". Hm, nic nie znaczący wypadek!? Czas dyktatur już przeszedł? Brzmiało by to, gdyby nie groza dzisiejszych czasów, wręcz humorystycznie. I pomyśleć, że te nieudane wieszczby zostały postawione w przededniu największych dyktatur, jakie zna historia... Prorok zdaje się zupełnie nie podejrzewać, że rozwój klas wykształconych technicznie w wyniku coraz szerszego rozpowszechniania się mechaniki, oraz przewrót w sztuce wojennej spowodowany przez naukę i technikę nie tylko, że nie będą stanowić zapory przeciw dyktaturze, ale właśnie przez swą bezideowość tworzyć będą pod jej rozwój jak najpodatniejszy grunt. Bo u Wellsa każdy technokrata to koniecznie szlachetny humanitarysta, natchniony racjonalistyczny reformator, a nigdy, co tak często bywa, egoistyczny, bezmyślny materialista.

Ale Wells nie jest tak naiwny, jakby to się wydawało. Toż przecież sam napisał, że „wszystkie rządy zostaną z czasem zmuszone do segregacji w narodzie, do uznania triumfu i potęgi ludzi wyspecjalizowanych, potęgi, która stanowić będzie zwycięstwo rozumu, zwycięstwo wszystkiego, co jest prawdą". Odrzućmy tutaj górne deklamacje, to wzywanie wielkiego imienia, Prawdy, trącące już bardzo pospolitą demagogią wolnomyślicielską, i wyłuskajmy z tego zdania treść istotną. Jest nią niewątpliwie wszechwładza pewnej

określonej grupy. A w niczym to rzeczy nie zmienia, czy rządy te będą sprawowane kolegialnie, czy też, co jest zgodniejsze z doświadczeniem historii, mafia taka wyłoni ze siebie przywódcę — „wodza". Bo w jednym i w drugim wypadku mamy z typową dyktaturą do czynienia. Jeśli więc Wells tę stronę zagadnienia usiłuje starannie zatuszować, metoda, której i później trzymać się będzie, to dlatego, że musi się liczyć z tak bardzo liberalnym nastawieniem angielskiego społeczeństwa. Być może, że odgrywa tu rolę i to na glebie racjonalistycznej wyrosłe przekonanie autora, że idee technokratyczne, a co za tym idzie i régime specjalistów zostaną przyjęte przez znamienitą większość oświeconych ludzi całkowicie dobrowolnie, że więc będzie to coś w rodzaju moralnej dyktatury...

Ale zawieszenie wolności myśli i słowa, to jeszcze nie koniec tyrańskich praktyk technokratycznego państwa. Jego zakusy idą nawet w tym kierunku, który nie został objęty kodeksem „praw człowieka i obywatela" wypracowanym przez Wielką Rewolucję. Nie został objęty dla tego prostego powodu, że nawet w dobie Oświeconego Absolutyzmu nikomu nie przychodziło na myśl ingerować tak daleko w życie jednostki. Państwo technokratyczne nie zadawala się zlikwidowaniem najważniejszych zasad demokracji; ono zmierza jeszcze do zaprowadzenia szczególnego rodzaju rasizmu, który można by nazwać najprościej „rasizmem hodowlanym", gdyż stosuje się go w świecie zwierzęcym, gdy idzie o wyprodukowanie szlachetniejszych ras. Technokratyzm bowiem dla celów produkcyjnych potrzebuje odpowiedniego tęgiego człowieka i spodziewa się go wyhodować dzięki naukowym wskazaniom, zwłaszcza dzięki eugenice. Stąd niechęć jego do wszystkich upośledzonych i słabych, w których widzi po prostu ludzi niepotrzebnych. Chociaż Wells wystąpi później jako sympatyk swoiście pojętego komunizmu, we „Wizjach" pokazuje jeszcze zdumiewająco du-

żo skrajnie kapitalistycznych narowów. Wręcz wyjątkowy jest jego wstręt do proletariatu. Ten miłośnik ludzkości wciąż deklamujący o humanitaryźmie, kocha w gruncie rzeczy tylko człowieka wyimaginowanego, swoją wyedukowaną abstrakcję, ale realnym człowiekiem z jego wadami i ułomnościami pogardza. Z jakąż to niechęcią wyraża się o spauperyzowanych jednostkach jako o „mętach społecznych!" A przez element spauperyzowany rozumie on nie tylko „rozrzutników, słabych, bankrutów", ale także i tych, którzy „nie potrafili przystosować się do nowych warunków spowodowanych rozwojem mechaniki", zamieszkujących „okolice oddalone od centrów komunikacji", dalej „pozbawionych pracy przez nagłe wprowadzenie przemysłu maszynowego", słowem „wszystkie jednostki mniej zdolne, lub którym okoliczności nie pozwoliły wziąć udziału w pracy ogólnej". Całą tę kategorię skazuje Wells na wymarcie, ostro atakując wspomagającą ją filantropię i żądając uniemożliwienia rozmnażania się tym wykolejeńcom. To stanowisko jest w zupełności zgodne z kampanią, jaką już w pierwszej połowie XIX stulecia toczył przeciw proletariatowi liberalny kapitalizm posługując się analogicznymi argumentami. Niezapomnianym świadectwem są w tej mierze choćby „Dzwony" Dickensa, gdzie wielki pisarz tak dotkliwe ciosy wymierzył temu rzekomemu humanitaryzmowi, a w rzeczy samej potwornie nieludzkiej mentalności. Wells, socjalista osobliwego autoramentu, zdaje się jakoś całkiem zapoznawać tę okoliczność, że ci, „niepotrzebni", „słabi" i zdegenerowani ludzie stali się takimi głównie dzięki ekscesom kapitalizmu, że odpowiadające wymogom eugeniki zdrowe typy zawdzięczały często swoją normalność korzystnym warunkom swej egzystencji — długotrwałemu dobrobytowi, że proponowana przezeń reforma eugeniczna, selekcjonująca ludzi preferowałaby siłą rzeczy warstwę kapitalistyczną. I ze zdumieniem się przekonujemy jak osobliwego rodzaju

jest humanitaryzm Wellsa. Bez ogródek stwierdza on, że ta część ludzkości, która podlega „niewątpliwie dziedzicznym chorobom lub tak wstrętnym i nieuleczalnym obłędom i przyzwyczajeniom umysłowym, jak namiętność pijaństwa — istnieje tylko wskutek tolerancji z litości — i pod tym cichym warunkiem, że się nie będzie rozmnażała, po czym kończy kapitalnym oświadczeniem: „A ja nie przewiduję żadnej przyczyny dla której by ludzie przyszłości mieli zawahać się przez zabijaniem, skoro czasy tolerancyjności przeminą". Oto jak się łatwo poświęca na ołtarzu urojonej, abstrakcyjnej ludzkości konkretnego człowieka!

Pożegnaliśmy więc już bezpowrotnie epokę liberalizmu. Wells jest bowiem przeciwnikiem długoterminowego więzienia i żąda zamienienia go na karę śmierci. I tak — głosi — jeśli ogólna suma czynów danego człowieka — a nie tylko jakiś jego czyn porywczy i przypadkowy — dowiedzie, że nie jest on zdolny do swobodnego i nieszkodliwego życia na świecie, wtedy zbadawszy tę rzecz starannie, skaże się go i usunie spośród żyjących. Samo się przez się rozumie, że w tym świecie, gdzie cierpienie i nieużyteczność są złem bezwzględnym, będzie się nagminnie praktykować eutanazję. „Usuwanie ze świata w sposób jak najłagodniejszy istot chorych będzie w ich (t. j. ludzi przyszłości) pojęciu czynem wzniosłej odwagi, obowiązkiem a nie zbrodnią".

Totalizm państwowy przejawia się w „Ludziach Przyszłości" najwymowniej w zupełnym podporządkowaniu państwu, tak jednostki, która jak widzieliśmy może być jako niepotrzebny sprzęt w każdej chwili „humanitarnie" usunięta, jak i rodziny, nad którą państwo roztoczy swoją hodowlaną kontrolę, nie tylko odnośnie do eugenicznej regulacji urodzin, wchodząc tutaj w najtajniejsze, najprywatniejsze dziedziny życia, ale także i przez rozciągnięcie jak najsilniejszego nadzoru nad wychowywaniem dzieci i „dodatko-

wej opieki", jako że Wells z góry zakłada niezdolność pewnej części rodziców do wywiązywania się ze swoich obowiązków. Jest to zresztą zupełnie słuszne przypuszczenie, wobec założenia przez Wellsa całkowitej anarchii w dziedzinie seksualnej. Państwo bowiem jego, (pisane przezeń zawsze z nabożeństwem przez duże P) nie będzie wglądało w sprawę małżeństw i w ogóle związków między mężczyzną a kobietą, interesować się będzie tylko owocem tych stosunków — dzieckiem. Zamiast myśleć o uporządkowaniu i zdyscyplinowaniu tej dziedziny życia, autor jest zadowolony, że może rugować rodzinę przez wszystko obejmujące państwo — tendencja zresztą łatwo zrozumiała w systemie technokratycznym, gdzie wszystkie naturalne więzy są nieistotne, wyjąwszy te jakie powstają przy produkcyjnej pracy.

Miłosierdzie jest całkowicie obce temu światu. „Ludzie Przyszłości — głosi Wells — nie będą uczuwali litości, a tym mniej przychylności dla mnóstwa istot próżnych, nędznych, godnych pogardy, bojaźliwych i nikczemnych, bezsilnych i niepotrzebnych, szczęśliwie lub nieszczęśliwie pogrążonych w hańbiące, brudne i skąpe życie; dla wszystkich niedołężnych, brzydkich i słabych, zrodzonych z brudnych zboczeń lubieży i rozmnażających się z niepohamowaniem i bezmyślnością bydląt. Przystosowywać życie do podnoszenia podobnych istot nie będzie już, jak teraz, czynem cnotliwym i godnym pochwały, ale czymś wstrętnym". Zaiste dosyć to osobliwe mierniki przypominające nam zdumiewająco aż nazbyt dobrze poznaną „hodowlaną" doktrynę hitleryzmu, która prawo do pełnego życia przyznawała tylko pewnemu gatunkowi nadludzi. Dziwi nas również ta dosadność wyrażeń, jakie Wells z takim obrzydzeniem skierowuje przeciwko „lubieży" — on zwolennik w niczym nieograniczonej swobody seksualnej. Ale nie łudźmy się. Cały ten atak skierowany jest na najzacniejsze, najprzy-

kładniejsze, najdzietniejsze stadła, które ośmieliły się przekroczyć „święte" prawa regulacji urodzin i „wskazań" eugenicznych! Czuć tutaj całą bezwzględność wyludniającego się w swym dobrobycie narodu, który zagrażającą mu swą płodnością masę nędzarzy chciałby za wszelką cenę usunąć z uczty życia, — starą teorią Malthusa „natchniony chwyt, tego Malthusa, dla którego Wells tak szczery czuje podziw, którego uważa za najbardziej przełomowego myśliciela. Zasługę jego wiekopomną widzi w tym, że dzięki niemu stało się jasnym, iż „wszelkie formy reorganizacji społecznej, wszelkie marzenia o złotym wieku na ziemi pozostaną czczym mamidłem dopóty, dopóki wszelkie kwestie wzrastania ludności nie zaczną być traktowane po męsku".

Jakoż Wells kwestię ludnościową traktuje prawdziwie po hitlerowsku — przepraszam, chciałem powiedzieć: „po męsku". Państwo wszechświatowe, pieszczony ideał jego imaginacji „stawiać będzie ciężkie przeszkody w rozmnażaniu tych, których działalność nie dosięgła pewnego poziomu", (jakie to nawiasem mówiąc szerokie określenie ten „pewien poziom!"). Ale słuchajmy dalej: „Nie zniesie ciemnych i brudnych zakątków, w których ludzkość gnije i ulega rozkładowi ciał i duszy, nie dopuści nigdzie do stagnacji umysłowej. Za obywateli swoich uzna wszystkich, którzy okazali pewien stopień zdolności, wszystko jedno, czy oni będą biali, czarni, czerwoni czy żółci, czy należeć będą do rasy kaukaskiej, mongolskiej, czy semickiej. (Do tej ostatniej czuje Wells nawet pewną słabość skoro nie tai swoich sympatii do Żydów i poczuwa się do obowiązku choćby nawiasowo rozprawić się z antysemityzmem). Co innego, jeśli idzie o „olbrzymie masy ludzi wpół czarnych, wpół żółtych, to cóż — powiedzmy otwarcie" (oświadcza już z całym brutalnym cynizmem autor) „świat nie jest instytucją dobroczynną: jeżeli owe rasy nie potrafią wytworzyć silnych zdrowych jednostek, odgrywających jakąś rolę w olbrzymim

świecie Przyszłości — będą musiały upaść i wyginąć". A skoro powiążemy tę konkluzję z uprzednimi wywodami, które proponują tamować płodność ludzi niezdolnych, należy przypuścić, że im Państwo Przyszłości dopomoże do szybkiego zgonu... Można by to wywnioskować zresztą i z następującego ustępu.

„Dzięki Maltusowi, Darwinowi i innym — pisze Wells — stało się jasne, że całe masy ludzkości wzięte jako całość są niższe od innych: nie mogą mieć jednakowych wymagań, nie można im nadawać pewnych swobód ani też władzy, jakby to należało uczynić z narodami wyżej stojącymi; ich charakterystyczna słabość jest zaraźliwą i szkodliwą dla cywilizacji, a nieudolność ich kusi i demoralizuje silnych. Obdarzyć ich równością znaczyło by to zniżyć się do ich poziomu; roztaczać nad nimi opiekę, to narazić się na zatonięcie w ich masie". Dlatego też obywatele Państwa Przyszłości (którego powstanie jest podług Wellsa religijnym celem dla człowieka) zmierzać będą „do ograniczenia płodzenia niskich i służalczych dusz, typów bojaźliwych i podłych... Przyczynianie się do narodzin dzieci, które wskutek dziedziczności będą chore fizycznie lub umysłowo (a owym ludziom nauki łatwiej będzie to przepowiedzieć z góry) jest najwstrętniejszą ze wszystkich zbrodni, uchodzących bezkarnie". Wszystko to tezy, które z takim zapałem do niedawna głosił na swój użytek hitleryzm, uprawiający planowo, na dużą skalę, państwową akcję eugeniczną opierającą się na sterylizacji!

Ale nie wyobrażajmy sobie, aby te tak nieludzkie zapatrywania Wellsa były całkowicie odosobnionymi, jakimś wyskokiem niezdrowej wyobraźni. Nie potrzeba też sięgać aż do sadystów hitlerowskich, aby znaleźć sympatyków podobnych poglądów. Przeprowadzenie międzynarodowej regulacji urodzin jest jedną z ulubionych tez tak popularnego w Anglii publicysty, jak wzmiankowany już B. Russell.

W swoich „Perspektywach cywilizacji przemysłowej", książce napisanej w roku 1923, Russell stwierdza, że „socjalizm, zwłaszcza socjalizm międzynarodowy jest możliwy jako trwały system tylko wtedy, jeśli stan zaludnienia pozostanie w przyszłości niezmienny". Liberalniejszy od Wellsa chciałby ten wynik uzyskać na drodze dobrowolnej ewolucji obyczajowej, która by doprowadziła do zaniknięcia z biegiem czasu „przesądów" religijnych. Ale nie cofa się i on przed konkluzją, która także na jego humanitaryzm rzuca znamienne światło: „Póki to nie nastąpi, dobrodziejstwa, które ma na celu socjalizm, będą tylko częściowo urzeczywistnione, a mniej płodne rasy będą się musiały bronić przeciw bardziej płodnym przy pomocy metod, które są odrażające, nawet, gdy są konieczne" — Sapienti sat! Rzecz jasna że i u Russella ofiarą tego rodzaju metod padną owe wymieniane przez Wellsa rasy pół czarne, pół żółte, bo Russell skarży się ,że „rasy azjatyckie będą potrzebowały długiego czasu, a negrzy jeszcze dłuższego, do zredukowania swojej liczby urodzin w dostatecznym stopniu, aby ich ilość utrzymywała się na stałym poziomie bez wojny i zarazy". A w późniejszym swym dziele: w „Poglądach nauki współczesnej" Russell utrzymuje, że prawie wszędzie z wyjątkiem młodych państw, ludność jest stosunkowo za duża, tak, że „jeżeli kiedykolwiek powstanie pewien rząd międzynarodowy, to będzie on musiał zwrócić uwagę na powyższe okoliczności" i „ustalać liczby dla każdego kraju przybyszów w świecie. Prawdopodobnie wtedy dzieci, które przyszłyby na świat poza przepisowym kontygentem musiałyby być zabijane. Byłoby to jednak — dodaje — znacznie mniej okrutne, aniżeli obecnie stosowana metoda mordowania ludzi na wojnie lub niszczenia ich przez nędzę". Czując, że się przegadał, Russell usiłuje nieco dalej wycofać się z zajętego stanowiska zaznaczając, że wypowiada jedynie pewne refleksje dotyczące przyszłego ustroju,

ale że go bynajmniej nie broni. Jak widzimy jednak zbieżność jego argumentacji z wellsową jest bardzo znaczna, z tą tylko zasadniczą różnicą, że Russell nie aprobuje jarzmiącego wolność państwa technokratycznego. Wolno jednak się zapytać, czy Państwo wszechświatowe, za którym podobnie, jak i Wells z całego serca tęskni Russell, nie będzie dzierżyło zgoła despotycznej władzy, jeśliby posiadało tak daleko sięgające uprawnienia, jak ingerowanie w życie prywatne z racji kontroli urodzin? A ci wszyscy, którzy, jak Russell czy Wells, upatrują w dysproporcjach populacyjnych groźbę dla pokoju, dziwnym trafem skrzętnie przemilczają tę okoliczność, że pono główna przyczyna zmniejszania się przyrostu w tzw. cywilizowanych krajach, które wywołuje tak niebezpieczną osmozę biologiczną krajów przeludnionych, tkwi w notorycznie uprawianych masowych mordach nowonarodzonych. Ale dla takiego humanitarysty jak Russell rzeź bezbronnych istot nie jest jeszcze najgorszą zbrodnią...

Ale nie tylko przymusowa regulacja urodzin lecz i sterylizacja a nawet likwidowanie słabych i chorych (zupełnie w duchu wellsowym) mają za dni naszych zwolenników, skoro tak świeżo wystąpił przeciw nim Pius XII w swej Encyklice „Mystici Corporis Christi". Powołując się na słowa apostolskie: „Daleko bardziej te członki, które zdają się być słabsze, są potrzebniejsze, a członki ciała, które uważamy za mniej szanowne, większym otaczamy szacunkiem", pisze Namiestnik Chrystusowy: „Sądzimy, że odpowiedzialność najwyższego urzędu, jaka na Nas ciąży, nakazuje Nam powtórzyć w obecnej chwili tę nader ważną naukę, kiedy z wielkim smutkiem patrzymy, jak cieleśnie upośledzeni, umysłowo chorzy, zarażeni chorobami dziedzicznymi pozbawiani bywają częstokroć życia, jako przykry ciężar dla społeczeństwa. A są nawet tacy, co uważają to za nową zdobycz postępu ludzkiego, odpowiadającą najzupeł-

niej ludzkiemu pożytkowi. Któż jednak rozumny nie widzi, że sprzeciwia się to najskrajniej nie tylko prawu przyrodzonemu i boskiemu, wyrytemu w duszach wszystkich, lecz także wszelkiemu szlachetnemu poczuciu ludzkiemu? Ich krew — a są oni Odkupicielowi naszemu tym drożsi, że godni są większego politowania — woła z ziemi do Boga".

Mimo swoich sympatii do regulacji urodzin nie jest Wells w „Wizjach Przyszłości" zwolennikiem nieograniczonej zgoła propagandy neomaltuzjanizmu. Jeśli idzie o naród wybrany, tj. o tych ludzi, których selekcja eugeniczna uzna za uzdolnionych do rozrodczości, autor jest zdania, że mężczyzna przyszłości „zgodzi się, jak się zdaje być ojcem kilkorga dzieci, ponieważ jego naukowe podstawy każą mu patrzyć na życie, jako na walkę o istnienie: wskutek czego dojdzie on do przekonania, że życie bezpłodne, bezpotomne, jest w gruncie rzeczy niepowodzeniem i perwersją. Posiadanie potomka stanie się dlań punktem honoru". Jednakże ta populacyjna tendencja opiera się na bardzo kruchych podstawach, gdyż autor przewidując pod wpływem techniki zupełne rozluźnienie instytucji małżeństwa i ciągłe zwiększanie się ilości małżeństw bezdzietnych nie waha się twierdzić, że „stałe małżeństwo oparte na monogamii — to instytucja, która istnieje obecnie siłą inercji i przyzwyczajenia". Są to oczywiście sprzeczności, które Wells uświadomił sobie po latach, skoro w następnych utworach zdecydowanie się przechylił na stronę obozu neomaltuzjanistycznego (porównaj: „Strejk" i „Ludzie jako bogowie"), bez żadnych zastrzeżeń głosząc regulację urodzin i likwidację wszelkich rodzinnych węzłów. Jeśli widać jeszcze we „Wizjach Przyszłości" na tym punkcie niezdecydowanie, to tłumaczy się to tym, że Wells z przełomu XIX i XX stulecia tkwi jeszcze częścią swych pojęć w przemijającej epoce, jeszcze się nie wyzbył ze wszystkim liberalnego języka, jeszcze miarkuje swój obyczajowy radykalizm

względami na panujący w epoce wiktoriańskiej patriarchalizm angielskiego stylu życia. Tę dwoistość można zaobserwować w jego powieściach. W początkowej erze jego twórczości spotykamy nawet utwory, które, jak „Miłość i pan Levisham", są owiane czarem ogniska domowego, podczas, gdy późniejsze są już całkowicie „moderne", i bez skrupułów uprawiają apologetykę tych obyczajowych praktyk, które najskuteczniej rozkładają życie rodzinne.

Również i sfera pojęć metafizycznych wykazuje u Wellsa w tym okresie charakterystyczną połowiczność. Późniejszy zdeklarowany ateista teraz jeszcze nie zamierza wykluczyć niezwykle mgławicowego Boga-Budowniczego, pojętego zresztą całkowicie w stylu tak rozpowszechnionych w Anglii masońskich lóż. Bóg ten zgodnie z jego technokratyczną ideologią pojawia się w świecie tylko jako celowość. Poza tym nic o Nim ludzie nie wiedzą i „nawet nie pomyślą o jakimkolwiek poznawaniu, a nawet o żadnej możliwości badań dotyczących realnej istoty Boga". „Wszelkie bardziej szczegółowe wyobrażenia Absolutu to — zdaniem Wellsa — nie jest wiara tylko niedołęstwo". A chociaż Wells tak arbitralnie się rozprawia z wszystkimi religiami, to nie przeszkadza wcale — zjawisko u niego i w innych dziełach nierzadkie — że posługuje się niejednokrotnie uroczystą, jakby z jakiej dewocyjnej książki zaczerpniętą frazeologią, mimo że słowa te u niego mają zgoła odmienne znaczenie. Dowodzi to jak dalece tradycje chrześcijańskie ciążyły na angielskiej literaturze, skoro nawet wrogo do nich ustosunkowanym pisarzom trudno się było od ich formalnego wpływu uwolnić. Oto np. Wells w epilogu przemawia nagle patetycznie, niby jakiś pastor: „Celem świata jest coś większego niż szczęście ludzkie. Życia nasze służą jakimś świętym zamiarom, które nie kończą się na człowieku, ale poprzez człowieka dążą do wyższych rezultatów". Ale nie bierzmy tego pobożnego tonu na serio,

wszak to tylko puste komunały! Toż na innym miejscu autor uważa za przeznaczenie świata walkę istot, „które chcą rozpostrzec się i rozwinąć do pełni, rozmnażać się i wzrastać". Koncepcja to całkowicie materialistyczna, rzutująca darwinistyczne prawa walki o byt na ludzki gatunek. Bo jaki jest sens tej walki, tego nikt nie może wiedzieć. Ludzie przyszłości, ci jego wymarzeni, „idealni nadludzie" nie będą rozumieli jaki ostateczny cel owej walki... „Porzucą badania nad ostatecznymi przyczynami wszechrzeczy; przyjmą ten schemat walk za rzecz w przybliżeniu prawdopodobną, dostatecznie rozległą i obszerną, aby mógł pomieścić i wytłumaczyć wszelkie możliwe ich czynności. Szukać będą celu Boga w sferze ich własnego działania, nie mając żadnych innych aspiracji". — Oto co pozostało z tych „świętych zamiarów", o których Wells, w zakończeniu tak uroczyście deklamował. Materializm Wellsa odrzuca teorię wolności woli — praktyczny Anglik — jednak zachowuje ją dla życia codziennego wraz z odpowiedzialnością — oraz kwestionuje indywidualną nieśmiertelność człowieka. Na tej stronie, w tym życiu łańcuch zjawisk zupełnie nie wskazuje na to, aby nasze indywidualne egoizmy mogły dojść do nieśmiertelności; przeciwnie wszystko nieubłaganie zdąża ku przyszłości całego rodzaju ludzkiego, przyszłości olbrzymiej". I w tym też wyczerpuje się prawdziwa religia pisarza, który w ćwierć wieku potem, już bez osłonek odsłoni swój najwyższy ideał: ludzie jako bogowie, poświęcając mu osobne dzieło pod tym właśnie tytułem. I jeśli we „Wizjach Przyszłości" Wells mówiąc o planach władców świata, uczonych technokratów jeszcze skromnie wyznaje, że nie można przewidzieć, co oni zmienią, a co pozostawią z dzisiejszych zasad moralnych, to w „Ludzie jako bogowie" autor jest już zupełnie wtajemniczony i program swój szczegółowo przedstawia. Uprzednio zmierzał Wells ku ideologii technokratyzmu, szybkimi krokami, ale czynił

to jeszcze nie zawsze konsekwentnie, licząc się jeszcze po trochu z uprzedzeniami ogółu; teraz już wystąpi z otwartą przyłbicą, przedstawiając skończoną strukturę całkowicie już wykrystalizowanego, ateistycznego i materialistycznego technokratyzmu.

JERZY ZAWIEYSKI.

MĄŻ DOSKONAŁY

OBRAZ CZWARTY.

Inne ruiny w posiadłości Hioba. Obecni ci sami, co w poprzednim obrazie.

HIOB Ja już nie jestem Hiobem. Hiob był. Odkąd tu jesteście, powtarzacie w różnych odmianach ulubioną formę Kaleba. Nie jestem Hiobem. Widzieliście podobno tych, co jeszcze zostali i kryją się po norach, jak dzikie zwierzęta. Droga do mnie prowadzi przez nagie szkielety, które wyjadły ptaki. Gdzie okiem sięgnąć — ruiny. Świat zginął i pozostawił mnie samego. Hiob „był" przyjaciele. Nie wiem kim jestem teraz. Czy chcecie właściwej nazwy dla mnie? Nowego imienia? Trudno znaleźć w języku ludzi. Podobnej historii jak moja nie było dotąd. Może wszelka historia zaczyna się od nas i na nas się kończy — i nigdy się nie powtarza? Sama dla siebie jest początkiem i końcem. Nie uwierzycie, jak obco brzmi, gdy mówię: „Hiob był". Wiecie dobrze, co to znaczy, bo od razu tłoczą się słowa, które układają się w coś więcej, niż w historię, w legendę. W budującą legendę. Nad Hiobem, który „był", wyciągnął Pan rękę i okiem swoim oglądał pobożne jego uczynki. Hiob stronił od zła, ale zło przyszło i zmiotło rękę i oko Pana. Nie zaprzeczajcie, wiem, że niemiłe są wam moje słowa. Niepobożni Sabejczycy i pogański lud Chaldei urastają w po-

tęgę i wszelkie dobro. Nagromadzili bogactw i korzystają z nich dowoli, używając do posług niewolników, pobożnych mieszkańców ziemi Uz. Słyszę głośny śmiech króla Chaldei, który sławi zagrabiony dobytek Hioba! Jest wesoły i zdrowy — ma synów, córki i żonę! Nie może się nadziwić, dlaczego Hiob nie umarł z ran? Bardzo bolą te rany, przyjaciele. Boli, na co spojrzeć, o czymkolwiek pomyśleć. Świat stoi w bólu i stoi w złem... Myślicie, że dobro istnieje? Dobro jest brakiem zła, które nie zdążyło nadejść, — ale zło zawsze zdąży i nadejdzie. Nadejdzie w natłoku klęsk, aby odrobić czas utracony, — stan przerwy, zapomnienia, — stan gorzkiej ironii. Jaka wspaniała zabawa! — „jest i niema", „niema i jest". Ale istnieje tylko puste „niema", bo wszelkie „jest" oznacza krótki brak tamtego. Wielki i groźny jest Niewidzialny, ten obojętny Nikt, który jeśli istnieje, to tylko jako puste i złe słowo: „niema". „Niema"!

RUTH Hiobie, cały drżysz. Czy się boisz?

ELOHIM Twoje słowa są gorzkie, bo mówi przez ciebie nieszczęście. Ale nie wiem, czy z twojego nieszczęścia można sądzić o świecie, lub, — czy można sądzić o Panu, który przed naszym wzrokiem zasłania się tajemnicą. Krzew aloesu ma szerokie, kłujące liście, niepodobne do liści oleandrów lub liści pistacji. Aloes jest tylko aloesem, niczym więcej, bo wszystko, co widziane i co ma nazwę rośliny — jest różne, lecz i ogólne. Historia widzianego nie jest tylko historią różnicy, lecz jest także historią całości. Naturalnie, dotkliwa jest śmierć oleandru, rzuconego na grunt nieurodzajny... Twoje cierpienie jest wielkie, Hiobie, tak wielkie, jak wielkie było dobro. Lecz dobro było, a teraz go nie ma. Czyż nie ma go zupełnie w świecie?

HIOB Świat, Elohimie? Cóż to jest świat? Świat istnieję przeze mnie i ja jestem jego miarą. Nie wiem, czy istniał przede mną i czy będzie istniał po mnie? W głę-

binach mojej pamięci jest żywe tylko to, co przeszło przeze mnie w historii świata. Cóż to znaczy „jestem"? Powiedzcie to w skupieniu myśli, a wszystko w Was zadrży. Istniejemy osobno, choć razem: — ja i świat. Czy świat wie o mnie? Nie wiem, — lecz ja wiem o nim. Cała jego historia jest moją historią o tyle, o ile przechodzi przez moją świadomość. Jestem w złem i w bólu. Cierpię bez winy. Co jest prawdziwe? Moje cierpienia, czy rzekoma prawidłowość i doskonałość świata? Jeśli świat nie jest mną, więc musi być czymś, co istnieje na zewnątrz mnie, czymś obojętnym i wrogim. Naturalnie — świat może mnie nawet zabić. Ja jestem ubogą cząstką całości, marnym krzewem aloesu, — ale... jestem również ponad całością. Bo całość, jeśli istnieje, to tylko przeze mnie, w rozpiętości mojego myślenia. Ach, nie wiem, przyjaciele, czy „całość" nie jest rozpaczliwym szukaniem utraconej ziemi Uz?

ELIFAS To dziwne. Zawsze wierzyłem, że utracona ziemia Uz, jak mówi Hiob, — jest jedynie prawdziwa, nawet wtedy, gdyby się jej rzeczywistego obrazu nigdy nie oglądało. Mam ciężkie życie i dużo twardej roboty — ale wiem, że to, co czynię co dnia — nie jest jedyne i nawet nie wiem, czy jest jedynie prawdziwe? Prawdziwe, Hiobie, są także rzeczy dalekie, istniejące poza mną, takie, o których tylko mogę pomyśleć. Cóż mi zostanie, jeśli odrzucę dalekie i niewidziane? Boję się rozmyślać: czy ja jestem światem, czy świat jest mną? Nigdy się tego nie dowiem. Chciałbym prędko przeminąć i dobrze wielbić Pana. On dał umysłowi jasność i ciemność i dał poczucie, że nie jesteśmy stąd... Moja ziemia temańska nie jest ziemią prawdziwą.

HIOB Moja ziemia Uz jest czarna i nieżywa. Czy jest inna, o której mógłbym powiedzieć „moja"?

SOFAR Naturalnie, Hiobie, twoja ziemia nie żyje i zdaje ci się także, że świat przestał istnieć. Lub jeśli istnieje —

to w jego naturze mieści się to samo zło, które zabiło dobro i ten sam ból, jaki jest w tobie. Trudno ci zaprzeczać, Hiobie, bo słowa twoje idą z dna cierpienia. Nie wiem także, czy nie dano ci zła z tej samej ręki, która dawała dobro? W dziele stworzenia, — pamiętasz Hiobie? — wszystko jest dobre. Powtarza się to tak samo rytmiczną miarą, jak rytm o wieczorze i zaranku. „Widział Bóg, że to było dobre".

HIOB Dlaczego nie powiedziano: „dobre i złe"? Czy zło nie zostało stworzone i czy nie jest żywe? — działające?

SOFAR Ach, Hiobie, — gdy się patrzy na Ciebie, na nieżywą ziemię, na kraj w ruinach — ciężko jest powiedzieć — „nie"!... Oko rozróżnia dokładnie bezmiar nieszczęścia. Czy możemy, mówiąc, jak teraz — zapomnieć o Tobie? Lecz stawiasz pytania, które dotyczą ogromnej całości świata. Zdaje się, że jednak wszystko wynika z rozpiętości skromnego na pozór przeciwieństwa: część czy całość? Jeśli zapomnimy o części — całość zostanie ocalona, jako jedynie rzeczywisty obraz istnienia. Całość jest dobra i całość jest doskonała, — nawet wtedy, gdy jakąś ziemię Uz nawiedzi nieszczęście.

HIOB Doprawdy, trudno pojąć, aby nieszczęście jakiejś ziemi nie mąciło doskonałego obrazu całości? Czymże jest ta doskonałość, jeśli jest poszarpana złem i nieszczęściem? W prostych sposobach myślenia taka rzecz jest niemożliwa. Być dobrem i złem równocześnie? Lub być złem, lecz mimo to — dobrem?

SOFAR Było by tak, gdyby zło istniało naprawdę.

RUTH Uczony badaczu, zastanów się! Spójrz dookoła! Same ruiny!

BILDAD Pozwól, niewiasto. Sofar poprzednio mówił tu z wielkim żalem o ziemi Uz i o mężu Hiobie. On widzi ruiny tak, jak my wszyscy.

SOFAR Zło nie jest także złudzeniem. Jeśli mówimy o nim, że „jest" — to tylko w związku z dobrem, którego zło jest cieniem. Im większy blask słonecznych ogni, tym cienie większe. Wielkie było dobro dane ci przez Pana i wielki jest cień, gdy odeszło. Lecz, czy zginęło? Zło nie jest większe, niż dobro, ani nie jest mu równe. Świat, jako całość jest dobry i doskonały, — jest stworzony przez Pana, więc nie może być zły.

HIOB Hiob, który „był" sławił dzieło Pana, które rzeczywiście... wydawało się, że jest doskonałe i wielkie. Istniał też świat nie tylko jako ja, lecz jako całość, — jako byt, mający swe źródło w Panu i w myśli. Drogi myślenia zawsze dążą do wykrywania prawd powszechnych i stałych. Gdy się jest — jak ja — w ranach i patrzy na ruiny, — świat kurczy się do małego obrębu naszego istnienia. Doprawdy, nie wiem, Sofarze, czy świat jest rzeczywisty i czy w ogóle „jest"? Czy istnieje? Jestem i istnieję ja, który nie mam dla siebie właściwego imienia. Dotknij każdej cząstki mego ciała, Sofarze, i zajrzyj w głąb mego serca, jeśli zdołasz, — a dotkniesz i zobaczysz zło! Cóż, że się nazywam cieniem? brakiem? Nie chodzi wszakże o nazwę. Ono jest. Jako moja rzeczywista historia i jest jako dzieło stworzenia. Jeśli naprawdę istnieje całość, to jest ona mną. Słyszeliście niedawno jęki ongiś wspaniałej ziemi Uz? To był prawdziwy głos świata, który szedł do mnie. Ciągle go słyszę... słyszę... Nie mówcie nic! Słyszę...

(Chwila milczenia)

CUDZOZIEMIEC Zdaje się, że Sofar ma słuszność. Wszystko zawiera się w rozciągłości przeciwieństwa: całość, czy część? W tamtej epoce Hioba, która jeszcze nie była prawdziwą historią, łatwo związywała się w całość z częścią. Elit ujmował to w jedno i mówił: historia Hioba jest historią świata. Lub odwrotnie — dodawał. Czy może być całość czymś rzeczywistym, o swojej odrębnej historii?

Było by to wiecznym posiadaniem szczęśliwej ziemi Uz, której nigdy nie moglibyśmy utracić. Prawdziwa historia jest historią części, o których nie na pewno można by twierdzić, że składają się na całość. Na całość, czyli na wytwór myśli, dążącej do stworzenia harmonijnego obrazu świata. Naprawdę trudno nie zgodzić się z Hiobem, że świat nie istnieje. W tym miejscu, gdzie jesteśmy, istnieje tylko spalona ziemia Uz i mąż doskonały Hiob. Prawdziwy mąż doskonały, który osiąga teraz szczyt historii, ponieważ jest w złem.

ELIFAS Można by sądzić, cudzoziemcze, że tylko zło tworzy historię? Sprawa jest o wiele prostsza z Hiobem, niż się wydaje. Pan dał, Pan wziął. Czy nie tak jest, Hiobie?

HIOB „Dał i wziął" — to było pierwsze, co powiedziałem, leżąc w prochu na ziemi. Dlaczego wziął? I dlaczego, jeśli jest wielki i jest Ojcem — dlaczego zezwala na zło? Z doskonałości idzie wszakże tylko doskonałość, z dobroci dobro... Jaki w tym ma plan? Prawda, — nie możecie się na to zgodzić i dlatego Elifas orząc swą ziemię jałową ma poczucie, że istnieje ziemia inna, piękniejsza i lepsza. I dlatego Sofar szuka w naturze myślenia obrazu bytu, w którym nie ma sprzeczności. Nie ma zła. Czy ostre kamienie czujemy pod stopami? — Nieprawda — mówicie. W górze istnieje niebo i miękkie obłoki!

SOFAR Pochylmy głowy przed tajemnicą tajemnic, Hiobie. Naprawdę nic nie wiemy dlaczego? Czujemy rany pod stopami, ale widzimy także niebo. Zdaje się, że nie wyklucza to jedno drugiego, bo i to i tamto jest prawdziwe. Lecz gdy uważniej pomyśleć, ach, ach, Hiobie, może tylko stworzeni jesteśmy dla nieba, chociaż chodzimy po ziemi?

ELIFAS Nie wiem, czy tak jest powiedziane w Piśmie, Sofarze? Ale chyba jest prawdą. Za wiele i równocześnie za mało nam jest dane. Coś nas tu także wiąże zbyt silnie — nie wiem, czy jest to ziemia? miłość? to, co jest

moje? Gdyby tego nie było... nie istniałyby może cierpienia Hioba.

CUDZOZIEMIEC Elit i Kaleb powiedzieliby, że jesteśmy uwikłani w rozkoszy materii. To doprawdy wielka rozkosz ,szlachetni wędrowcy. W czarnej ziemi Uz, wśród ruin, nie ciągnie nas ku sobie grzeszny i piękny świat materii, dlatego możemy mówić o dalekim i niewidzialnym, i możemy nawet uchylać zasłonę z tajemnicy tajemnic.

SOFAR Mówimy o wyrzeczeniu, cudzoziemcze, a to jest wielka różnica.

RUTH Nie chcę niczego się wyrzekać, bo nic nie wiem o niebie. Hiob ciągle wyciągał ręce w górę i nie wiele wiedział o prawdziwym życiu.

BILDAD Prawdziwe życie? To życie nie może być prawdziwe, — tak, jak ten świat nie jest całym światem. Hiob wiedział, że to, co jest tu — to nędza niedoskonałości. Prawdziwie doskonały jest Pan i Jego niebo. Czy zapomniałeś o tym, Hiobie? Hiobie!

ELIFAS Zdaje się, że nie słyszy. Hiobie!

HIOB Ja już nie jestem Hiobem.

ELOHIM Stworzył nas Pan doskonały i mądry. Masz Stworzyciela, Hiobie, i Ojca. Czyż Ojciec nie kocha swych stworzeń? W twojej historii, śpiewanej przez Kaleba i pasterzy, są zapisane słowa: „Nowonarodzony ma Stworzyciela i Ojca. Nie zginie". Tak śpiewał Kaleb, Hiobie. Pamiętasz?

RUTH Nie słyszy — i zdaje się, że nikogo nie widzi. Znów zapadł się w siebie i pewno nasłuchuje głosów ze świata. Teraz, gdy tu jest tak pusto i cicho, wydaje się prawdą, że świat nie istnieje. Hiob jest sam. Spójrzcie... Bardzo go bolą rany, lecz się nie skarży. Tak tu leży wśród ruin od dawna. Nie wiem od jak dawna? Podobno jesteście tu — ile? — siedem dni i siedem nocy. I w ciągu tego czasu nic się nie stało. Nieraz myślę, że nigdy tu nic innego nie

było, tylko ruiny — i tylko wy. Wiem, że to urojenia, ale nie mogę się ich pozbyć. A może jesteście nieżywi? Może jesteśmy już tam, gdzie wiecznie będzie tak samo: pusto i cicho. Hiobie! Boję się! Słyszysz? Odezwij się!

HIOB Nie jestem Hiobem...

RUTH Widzicie — i on i ja nie jesteśmy ci sami. Żegnajcie przyjaciele.

ELIFAS Nie wiem, czy możemy już wrócić. Przecież przywiódł nas tutaj anioł Hioba.

SOFAR To prawda. Nie możemy wrócić, bo nie odwołał nas Pan. Nie słyszeliśmy Jego głosu, który nas przywiódł z daleka. Jest tu pusto i cicho. Minęła już pora burz na pustyni. Nad całą ziemią zawisło milczenie. Milczenie jest także mową, zesłaną przez Pana. Odejdźmy, przyjaciele. Będziemy czuwać w pobliżu, — każdy w innej stronie ziemi Hioba. Chodź z nami, niewiasto.

RUTH Nie opuszczę Hioba.

SOFAR (do Ruth) Nie myśl, że odkąd tu jesteśmy, nic się nie stało. Historia Hioba urasta i splata się razem z historią świata. Świat istnieje i nie zginął.

CUDZOZIEMIEC Tego nigdy nie można być pewnym. Było by wygodnie i pięknie, gdyby nie pokusa wątpienia. Doprawdy Hiob jest teraz na szczytach historii, chociaż widzimy go w ruinach i popiołach.

RUTH Żegnajcie, przyjaciele.

(odeszli wszyscy w różne strony)

RUTH Nie ma nikogo — słyszysz Hiobie? To jestem ja, Ruth, twoja żona. Boję się. Ciężkie jest to milczenie. Może naprawdę nas nie ma? Nie wierzę niczemu, co mówili — słyszysz? Nikt się tu nie odezwie. Twoja historia podobno urasta — ale jak? w czem? Doprawdy, niczego nie można być pewnym — nawet tego, czy się istnieje? Bo, jeśli nie istniejemy, Hiobie, to może istnieją anioły? Nic nie

ma, oprócz popiołu, to co się widzi, jest tylko ruiną. Więc nie ma nic! Lecz „nic" jest śmiercią. Ach , Hiobie, — boję się! Szkoda, że odeszli. Mówili dziwne rzeczy o niebie i o niewidzianym. Ale oni sami byli żywi, ich ciała nie są złudzeniem. Boję się! — Sofar! Elifas! Bildad!

(wybiegła)

(słychać jej nawoływania)

(długa chwila ciszy)

(Hiob podniósł się — i nasłuchuje)

HIOB Nie wiem, czy jest to ta sama muzyka tamtej nocy, gdy ze wszystkich stron na mnie wołano? Ale ja już nie jestem Hiobem. Niech to nie dziwi Kaleba, że nie jest tu pięknie. Nie trzeba się niczego bać, bo nic się już gorszego nie stanie. To są ruiny dobra, Kalebie, którego już nie ma. Nie wiadomo, czy kiedy było? Ach, tak — jednak było, — ponieważ ty byłeś. Ale teraz? Nie ma cię — lecz jesteś. Jak to być może? To trudna forma gramatyki z tym „być", „jest", lub „nie jest"! — Nic nie ma, Kalebie! Nie trzeba patrzeć w górę ani podnosić rąk! Na próżno! On nie jest pojęciem lub duchem, ani formą lub materią, nie jest także czasem. Czas my sami stwarzamy, czas istnieje, dopóki istnieje ciało... To zabawne i pisane — jakby powiedział cudzoziemiec. Nie wolno ci okłamywać pasterzy nieprawdziwymi opowieściami. Nie ma żadnego Ojca, poza mną! — Chcesz? — możesz mnie nazwać „ojcem świata". Bo świat — to ja. Nie istnieje inny, tylko taki, jaki się mieści w mojej piersi! Powiedz, niech przestaną grać, bo jesteśmy w żałobie — i nie ma już nic. Ach, prawda, — jest jeszcze gdzieś daleko król chaldejski i król sabejski. Od wielu dni ucztują, a ta uczta nazywa się „pożegnaniem umarłych". Pan wziął ode mnie, aby im dać! Zabrał mi ciebie, twoich braci, twoje siostry, — ale nie wiem, komu was dał? Wziął, bo chciał! Milczenie, Kalebie! — „tajemnica tajemnic", — nie wolno pytać: „dlaczego"? Zło nie

istnieje, ponieważ o wszystkim, co jest — powiedziano: „dobre"! Powiedziano to w pięknym rytmie, powtarzającym się w różnych okresach. Zdaje się, że na tym motywie oparta jest muzyka królów. „Jest dobre, dobre"! — słyszysz, jak krzyczą? Aż jęczy ziemia Uz, — spalona i martwa. Niczego się nie trzeba bać, bo jesteśmy na dnie! Nie stoczymy się już niżej! Świata nie ma, Kalebie! Będę ci śpiewał rozdział historii Hioba, który „był" — Mówiłeś zawsze, że cała historia Hioba wyraża się w rozmyślaniach — i że to właśnie jest piękne. Mąż Hiob szuka martwych ciał swych dzieci — i nie może ich znaleźć. Całą ziemię spalił ogień Boży, zesłany z góry.

Ziemia jest spalona, czarna, nieżywa.

Mąż Hiob upadł na popiół i posypał nim głowę na znak posłuszeństwa i pokory.

Pozostał gdzieś na krańcach król Chaldei i król Sabei —

Czas zginął i świat zginął — co było dobre, zamieniło się w złe.

Pozostał w ruinach świata mąż Hiob — ale nie jest już Hiobem. Jest sam, — bo nie ma Ojca! nie ma Stwórzyciela! Nie ma Pana! Nie ma!! Nie ma!! Nie ma!

INTERMEDIUM.

(Cudzoziemiec i Elohim)

CUDZOZIEMIEC Niepotrzebnie czekają przyjaciele Hioba. Mogliby już dawno odejść. Z wierzchołka wszystkie drogi prowadzą w doliny. Nic się już nie stanie większego, Elohimie, — nawet wówczas, gdyby droga Hioba była drogą powrotu. Ze szczytu swojej historii Hiob już nigdy nie zejdzie i na zawsze zostaną jego jęki i złorzeczenia. W legendzie męża doskonałego będą żywe jego rany, — i przejmujący będzie ból po stracie ukochanych dzieci. Nic nie zmieni tego faktu, że wszelkie cierpienia przerażają tylko

wtedy, gdy się patrzy na nie z daleka. Czas wyolbrzymił rany Hioba, a jego historia pozostanie na zawsze historią zła. Być może, że wszelka historia jest tylko historią zła?

ELOHIM Czy to jest zupełnie bez znaczenia, że nie odeszli przyjaciele Hioba? Czekają od dawna, tak, jak od dawna tuła się Hiob wśród ruin swojego świata. Nie umarł — i nie umrze, wbrew logice historii, która jest niczem wobec planu, postanowionego przed wszelkim początkiem. Nie wszystko zginęło i nic się nie zakończyło. Skąd wiesz, że w historii Hioba nie są przewidziane wierzchołki inne, wyższe i dalsze, niż te, które jakoby osiągnął. Nie wiadomo, co pozostawia za sobą historia, — i nie wiadomo, jakie są jej źródła. Ważne są wszystkie gesty, którymi historia przemawia, nie tylko gesty przeczenia lub buntu. Prawdziwy wzrost cudzoziemcze, odbywa się w ciszy i milczeniu, w głębi i w samotności. Im głębsza otchłań niedoli, tym wyższy i potężniejszy szczyt nad otchłanią. Hiob nie tylko powtarza „nie ma", ale przyjmuje możliwość wszelkiego „jest". Czy widzisz, jak chodzi wśród ruin? Myśli. Osądza. Tworzy. Buduje! Nie słucha już tylko głosów z daleka i nie owija się grubą żałobą. Odrzucił worek pokutny i wyszedł z popiołów. Szuka. Hiob szuka, cudzoziemcze, wyjścia z otchłani. Nie wiem, co jest prawdziwym motywem w historii Hioba? Może to, co jest teraz? Spójrz, jak palą się jego oczy... Jest sam. Szuka od dawna, od tak dawna, że nie wiem, jak wymierzyć czas, który obejmuje przestrzeń jego historii?

CUDZOZIEMIEC Chcesz powiedzieć, że czas Hioba jest niewymierny. Dziwne, jak chętnie czepiamy się złudzeń wieczności. Więc cóż z tego, Elohimie, że czas Hioba trwa i jeszcze się nie skończył? Może nie skończy się nigdy? Pozostanie na zawsze jego złe słowo „nie ma", które stanęło na szczycie jego losu. Hiob niech szuka, ale nic to nie zmieni, ani zdarzeń, ani ich źródeł, wyrosłych ze zła. Mo-

żemy, co najwyżej, pochylić głowy nad tajemnicą tajemnic, jaką stanowi człowiek.

ELOHIM Nie wiem, jak go nazwać, — tego, który teraz wędruje i szuka? Czy jest takie słowo? Gdyby istniało, miałoby nazwę chwiejną, rozpiętą od granic znikomego poza granice wielkiego. Bo, gdy powiem „nieznane" — mało, „niepojęte" — mało! — Tajemnica, o jakiej powiadasz — jest nazwą bezradności. Nic nie wiemy. Lecz, czy to nie oznacza, że jesteśmy cząstką Pana? Sami dla siebie stanowimy ciemną głębię niepoznawalnego. Ach, cudzoziemcze, spójrz, widzisz, co się dzieje?

CUDZOZIEMIEC Zdaje się, że czas mi odejść. Skończone. Być cudzoziemcem, to bardzo zabawne, ale i bardzo smutne. Motywy historii są niezmienne, Elohimie, chociaż wydaje się, że są ciągle nowe i nie te same. Niech Hiob wędruje i szuka — i niech czas jego pozostanie czasem bez miary. To nawet jest piękne — i stwarza budujące alegorie. Ale czas nie jest czymś, co by istniało, gdyby nas nie było. Kaleb wie, że czas dla niego już nie istnieje, — bo czas i historia to jedno. O tym jednak nie może wiedzieć mąż Hiob, który odmierza czas i szuka. Wędruje i szuka.

ELOHIM Jest on poza historią i poza czasem. Nie sięga do głębin pamięci. Milczenie i noc jest nad całą ziemią Uz. Czy widzisz? Pozwól sobie powiedzieć, że na szczytach każdej wielkiej historii jest wielkie milczenie. Milczenie i tajemnica.

Koniec II-ej części.

(Dokończenie nastąpi).

POSZUKIWANIA

KU JEDNOŚCI ŚWIATA.

I.

Przewrót naukowy i rewolucja techniczna, jakiej jesteśmy świadkami, stanowi w historii ludzkości moment tak przełomowy, że jest elementarną koniecznością dla każdego człowieka, który chce rozumieć, co się w koło niego dzieje lub może dziać w najbliższej przyszłości, a tym bardziej dla intelektualisty, który ma ambicję kształtować opinię — przemyśleć najpełniej sens i konsekwencje tego przewrotu: obok formuł matematycznych postawić ich odpowiedniki humanistyczne, a groźne echa atomowych eksplozji przetłumaczyć na mowę ludzkich konieczności, rezygnacji i nadziei.

II.

Na ogół nie widać, by polska myśl publicystyczna zdawała sobie sprawę z tego obowiązku, albo by ją pociągały, choćby teoretycznie, olbrzymie problemy przyszłości świata. Z różnych względów pióro publicysty przebiega najczęściej utarte, pewne, z góry przewidziane tory. Sądzimy, że jest wielki czas zmierzyć się z treściami jeszcze nietkniętymi, a narzuconymi nam przez epokę, zmierzyć się możliwie bez uprzedzeń i, o ile się da, również i bez niedomówień.

III.

Pierwszą zasadniczą konsekwencją rewolucji technicznej naszych czasów jest to samo, co bywało konsekwencją poprzednich rewolucji technicznych — dalszy krok ku jedności świata. Tylko tym razem ów krok jest decydujący. Konsekwencja ta jest jasna dla większości ludzi, którzy problemowi energii atomowej poświęcili nieco myślowego wysiłku. Nie podobna dziś wyrokować, jakimi środkami świat osiągnie tę jedność,

ale wolno założyć, że nie będzie ona iluzoryczna ani cząstkowa, lecz zrealizuje się w takiej czy innej formie Światowego Państwa. Nie jest rzeczą rozstrzygającą, czy ludzkość pragnie dziś takiego rozwiązania, ani w jakim stopniu dorosła do niego intelektualnie i moralnie — rozstrzygającym jest tu dylemat: albo jedność świata, albo zbiorowe samobójstwo ludzkości. Dodajmy dla pamięci, że rozpad jąder atomowych aktinouranu czy plutonium nie jest jeszcze najpotężniejszym ze źródeł energii możliwych (choć i to źródło całkowicie wystarcza do obrócenia w perzynę globu) — nauka widzi przed sobą możliwości całkowitego unicestwienia materii, co stało by się źródłem energii jeszcze tysiąckroć potężniejszej.

Chrześcijanin jest zdania, że należy być przygotowanym na śmierć, ale, czy to indywidualnie czy zbiorowo, rzeczą właściwą jest planować życie a nie śmierć. Jeśli życie ludzkości ma przetrwać, wymaga ono niespotykanego dotychczas wysiłku planowania.

IV.

Zagadnienie jedności świata trzeba przemyśleć na użytek naszego pokolenia, bo już dziś jest ono aktualne. Zagadnienie, raczej splot zagadnień olbrzymich: rola narodów w państwie światowym, rola jednocząca Kościoła Powszechnego, kwestia niezależności żywej treści chrześcijaństwa od tej czy innej przemijającej kultury, rola nauki, sztuki, prasy, związków zawodowych. — Gdyby nasz polski wkład myślowy w te problemy był zawczasu znaczny i samodzielny, miało by to niemałe znaczenie dla naszej przyszłości.

V.

Równie doniosłym aspektem tej sprawy jest zagadnienie wychowania następnych pokoleń w duchu jedności ogólnoludzkiej — bez popadania w błędy humanitarnych pacyfistów, którzy znieczulali nie tylko zmysł samoobrony, ale i zmysł moralny: rozróżnienie między dobrem i złem. Dziś jedność świata nie ukazuje nam się jako sentymentalna mrzonka, ale jako konieczność — która, choćby się komuś nie podobała, nie przestanie być koniecznością. Wolno jednak żywić przeświadczenie, że ta konieczność jest też w ostatecznej konsekwencji i pod pewnymi warunkami — wyjściem najsłuszniejszym. Dla zdrowia moralnego przyszłych pokoleń należy je też

nastawić na współtworzenie z przekonania owej jedności świata. Taka postawa wychowawcza wymaga wyrzeczenia się — stopniowego oczywiście i roztropnego — kultu naczelnego u nas zawsze ideału heroizmu wojennego (pozostanie on, dodajmy, i tak w krwi polskiej jako atawizm przez pokolenia), mesjanizmu i megalomanii narodowej. Chrześcijanin nie będzie się obawiał, że tego rodzaju rezygnacja miałaby pozbawić wychowanie narodowe ideałów heroizmu i godności, muszą one jednak znaleźć inną podbudowę niż dotychczas najczęściej otrzymywały. Ponadto wychowanie, obok tych wszystkich niezniszczalnie trwałych i wartościowych pierwiastków, które składają się na rdzeń pojęcia polskość — a rzeczą intelektualistów polskich jest wypracować taki kodeks „polonitatis perennis", wolny od wszelkiego mesjanizmu — musi wszczepiać w młodzież większą niż dotychczas szerokość poglądów w duchu międzynarodowego współżycia. Nie rozbrajając jej, powtórzmy, wobec wrogich sił, lecz uzbrajając inaczej: z arsenału naszych czasów, nie z lamusa najpiękniejszej nawet i najczcigodniejszej przeszłości.

Hanna Malewska.

Czy naprawdę „ku jedności świata?" Czy tędy droga do jedności prawdziwej? Na tego rodzaju pytania odpowie na pewno Malewska, że nie o to jej chodzi, a chciała tylko mocno i zdecydowanie podkreślić, że jedność świata zjawia się dziś przed nami „jako twarda konieczność, — która, choćby się komu nie podobała, nie przestanie być koniecznością". Jednakże nadzwyczaj słuszne, przekonywujące — i, przyznam szczerze, mnie osobiście sympatyczne myśli rzucone w tych pięciu niejako tezach, o którym mówimy, mogą pośrednio wywołać zrozumienie ich, które uważałbym za niewłaściwe. Oto przyczyna, która skłoniła mnie do postawienia pytań umieszczonych na początku mych krótkich uwag. — Zachodzi, zdaje mi się, pewna analogia między rozważanym przez nas obecnie zagadnieniem a problemem stosunku filozofii do zdobyczy fizyki. Wydaje się rzeczą ogromnie właściwą, zarówno dla filozofii jak i dla fizyki podkreślać niezależność osiągnięć w obu tych dziedzinach. Fizyk i filozof obracają się na zupełnie innym poziomie abstrakcji i chodzi im o zupełnie odmienne podejście poznawcze do rzeczywistości. Dlatego też

w okresie mechanistycznej fizyki nie musiało się w filozofowaniu być materialistą, a dziś, indeterministyczne zabarwienie obrazu świata podawanego przez współczesną fizykę, nie zmusza jeszcze bynajmniej do tego, by wyznawać spirytualizm! Dzisiejsza fizyka zdaje się przynosić tę tylko ogromną zdobycz dla filozofowania, że pokazuje hipotetyczność i przemijalność każdorazowej fizykalnej wizji rzeczywistości, której żadna hipoteza fizykalna nigdy nie może ująć tak dogłębnie i trwale jak czyni to filozofia, której osiągnięcia mają być absolutne, pewne i ponad-czasowe. — Otóż coś podobnego zachodzi między jednością świata ujętą od strony polityczno-ustrojowej — a prawdziwą, wewnętrzną jednością, zapuszczającą swe korzenie wśród żywych ludzi, wiążącą ich w żywotny, jednolity organizm. Sądzić by chyba należało, że ta istotna, duchowa jedność nie jest zależna od większej czy mniejszej jedności politycznej, panującej w świecie. Oczywiście, że mogą być gorsze i lepsze ustroje, zależnie od tego, czy gorzej lub lepiej odpowiadają potrzebom ludzkiej natury. Ale natura ta w myśl nauki katolickiej jest zraniona na skutek grzechu pierworodnego i dlatego nigdy, przy najwyższym nawet wysiłku z naszej strony, idealnego ustroju życia na ziemi zrealizować się nie da. Niemniej „asymptotyczne" dążenie do tego ideału jest obowiązkiem nas wszystkich. „Bojowaniem jest żywot ludzki" — a bodaj że Péguy powiedział kiedyś, że w samym sercu wojny można odnaleźć pokój. Tak samo i tutaj: wśród największego politycznego rozproszkowania może się urzeczywistniać znacznie pełniejsza i doskonalsza jedność duchowa od tej, która by miała towarzyszyć ustrojowi mającemu dawać wyraz politycznej jedności świata. I znów analogia z fizyką współczesną. Realizacja jedności polityczno-ustrojowej świata pokaże może ludzkości, jak daleko jeszcze od jedności politycznej do tej, za którą wszyscy tak głęboko tęsknimy, a której „świat dać nie może" — lecz modlił się o nią Chrystus w tych słowach Jego arcykapłańskiej modlitwy w czasie Ostatniej Wieczerzy: „Ut unum sint!" Jedność więc świata, o której mówi Malewska to sprawa niezmiernie ważna, pilna i aktualna, — sprawa, do której trzeba się przygotować możliwie najgruntowniej — ale jest to jedność, od której może nawet dalsza, zawilsza i trudniejsza droga wieść będzie ku jedności prawdziwej — od drogi, prowadzącej poprzez napięcia walk i starcia przeciwieństw. Ten aspekt sprawy wydaje mi się

ważny i musi się go wziąć pod uwagę, gdy pragnie się uniknąć fatalnego pogmatwania, mającego swe źródło w pomieszaniu jedności polityczno-ustrojowej z duchową, a nawet i z nadprzyrodzoną jednością, ku której zmierza cała nasza ziemska wędrówka.

Stefan Świeżawski.

Przepowiadanie przyszłości historycznej jest znachorstwem politycznym.

Żaden szanujący się polityk nie bawi się w przepowiednie na temat szczegółowego obrazu świata za tyle a tyle lat. Nie znaczy to jednak, aby w dziedzinie historii panować miała zupełna nieobliczalność. Widoczne są panujące tendencje rozwojowe. Istniejące stałe prawa socjologiczne zakreślają ramy nieobliczalnemu działaniu czynników zmiennych, jednorazowych, jak mówi Znaniecki, genetycznych. Znając układ panujących warunków społeczno-politycznych i uświadamiając sobie podstawowe prawa socjologiczne, rządzące rozwojem życia zbiorowego, można z dużą nawet pewnością przewidywać dalsze ogólne linie rozwojowe społeczeństw ludzkich. Jest to, naturalnie, rachunek prawdopodobieństwa, ale rachunek o bardzo dużej i pewnej skali owego prawdopodobieństwa.

Na tej zasadzie mówimy, że świat idzie ku jedności. Dialektyka rozwojowa, popychająca w tym kierunku, jest zupełnie wyraźna. Prawa socjologiczne, popychające ku jedności politycznej świata, nie od dziś się przejawiać zaczęły. Wynalezienie energii atomowej ewolucję tę rewolucyjnie przyspiesza, ale jej nie zapoczątkowuje. Szybki rozwój nowoczesnej techniki, niwelowanie przeszkody przestrzeni, dzielącej społeczeństwa, koncentracja przemysłu i kapitału finansowego, a wraz z tym uzależnienie coraz ściślejsze szerokich mas od drobnych centrów dyspozycyjnych, musi powodować koncentrację polityczną i tendencję rozwojową ku jedności polityczno-gospodarczej w sensie globalnym. Wybuch bomby atomowej nad Hiroszimą był sygnałem rewolucyjnego przyspieszenie tempa tego naturalnego rozwoju. Ale nie chodzi tylko o tę bombę, rozwój ma podłoże głębsze i dawniejsze.

Jest to zjawisko może dziwne i mało zrozumiałe, ale jest faktem, że większość polityków umie rozumować tylko w oparciu o przeszłość, a nie w perspektywach przyszłości, patrząc wstecz a nie naprzód. Stąd później tragiczne katastrofy poli-

tyczne, jak na przykład nasza katastrofa wrześniowa. Siłą marksistów jest przywiązywanie wagi do dialektycznych praw i patrzenie w przyszłość, a nie wstecz.

Elementy konserwatywne różnych obozów, a także elementy konserwatywne katolickie nie doceniają tendencji rozwojowych, ku jedności świata popychających, trzymając się kurczowo minionej epoki, epoki wybujałych nacjonalizmów. Postawa u nas bardzo rozpowszechniona i zakorzeniona. Dlatego niezbędny jest rewizjonizm myślowy. I dlatego słuszne jest zainaugurowanie przez H. Malewską dyskusji na temat perspektyw przyszłości i wynikających stąd zadań.

Energia atomowa przyspiesza rewolucyjnie naturalny rozwój ku jedności. Dlatego — powiedzieć można — że w epokę uniwersalną wchodzimy mocno przedwcześnie. Jest to jedną z tragedii współczesnej ludzkości, że rozwój techniczny tak bardzo wyprzedza rozwój psychiczny i ewolucję ideologiczno-moralną ludzkości. Technika narzuca już uniwersalne rozwiązanie polityczne. Mamy przecież już zrealizowany podział globu na dwie strefy polityczne. Ewolucja dalsza może być dłuższa lub krótsza. I przejście do jedności politycznej nie koniecznie musi się realizować po przez nową wojnę. Być może pokolenie nasze nie wyjdzie poza to stadium dwupodziału świata. Ale już w tym stadium realizować się będą nowe formy współżycia, wynikające z faktu pokonania, jeśli nie całkowitego przekreślenia, zasady suwerenności mniejszych państw i faktu załamania się koncepcji autarkicznych.

Tymczasem psychicznie tkwimy w epoce „Sturm und Drang" rodzących się nacjonalizmów. Jesteśmy katastrofalnie opóźnieni psychicznie. Jest wiele narodów w Europie i poza nią, które, możnaby tak powiedzieć — nie wyżyły się jeszcze w swojej młodzieńczości nacjonalistycznej. Na wyżycie się to już nie ma czasu. Konieczne procesy rozwojowe nie dadzą się odwrócić.

Dlatego nasuwa się konieczność psychicznego dopasowania. Obóz katolicki, jako spirytualistyczny i w założeniach swych uniwersalistyczny, ma tu specjalnie wielką rolę do spełnienia. Trzeba niezmiernie wielkich sił moralnych, które by zdolne były zapewnić równowagę duchową ludzkości, przeprowadzając ją z epoki wojujących nacjonalizmów, w której się tkwi, do epoki ładu uniwersalnego, która się staje. Wydaje się wątpliwe, czy poza Kościołem katolickim, istnieje w Euro-

pie jakikolwiek inny rezerwuar sił moralnych, wystarczających, by zapewnić przebycie owego przełomu dziejowego i dać rozwiązanie etyczne zagadnień nowej, nadchodzącej epoki. Tym większa odpowiedzialność spada na katolicyzm.

Wypowiedź niniejsza nie pretenduje do wyczerpania problemu. Chodzi raczej o zagajenie szerszej dyskusji. Chodzi więc o wskazanie zasadniczych, nasuwających się zagadnień. Widzę dwa zasadnicze problemy do rozwiązania, mówiąc inaczej dwa odcinki życia, na których dokonać się musi rewolucja psychiczna, aby faktyczna realizacja nowej epoki uniwersalistycznej stała się możliwą.

I. Zagadnienie wyżycia się. Nacjonalizm dawał możność wyżycia się każdej przeciętnej jednostce. Im naród prymitywniejszy, tym obficiej, pełniej i skrajniej wyżywał się w nacjonalizmie. Dowód: starej i głęboko kulturalnej Francji nacjonalizm prawie nie dotknął, w Niemczech przekroczył wszelkie możliwe do pomyślenia granice. W Italii był umiarkowańszy i przyjął się powierzchownie. Głęboko uwiódł Litwinów, Ukraińców i Łotyszów itp. Nienawiść rasowa lub etniczna daje wyżycie się emocjonalne, bardzo łatwe i nieskomplikowane.

Ale zagadnienie wyżycia się jest wielkim problemem socjologicznym. Naród musi się wyżyć. Słyszałem zdanie pewnej mądrej staruszki, że wojny toczą się dlatego, że „mężczyźni muszą się wyżyć...". W tym lapidarnym powiedzeniu jest wiele mądrości. Dostarczenie masom sposobów wyżycia się, owego „panem et circenses" jest podstawową kwestią absorbującą władców wszystkich państw. Stąd częste tendencje do wojen, by dać ujście nagromadzonej energii mas.

Sytuacja, w której jesteśmy, sytuacja, że dwa mocarstwa rozdzieliły strefy wpływów na globie, redukuje zasadniczo możliwości wojen. Realnie możliwa jest tylko wojna między tymi potencjami lub lokalne wojny wewnętrzne. W wypadku ostatecznej jedności świata nastąpi zanik wojen. Zaostrzy to problem wyżycia się mas. Bez skanalizowania sił psychicznych, ramy uniwersalnych konstrukcji ponadpaństwowych będą podważone niebezpiecznymi wstrząsami.

Katolicyzmowi zasadniczo obcy jest bierny pacyfizm, gdyż energię i wolę mobilizuje on do walki ze złem. Kościół stawia nakaz czynnej, ofenzywnej walki ze złem w świecie i w sobie. Postulat walki ze złem w sobie i nakaz podnoszenia, udoskona-

lania własnej osobowości zwraca energię i wolę ku wewnętrznym problemom moralnym. Powstaje cały świat zagadnień życia wewnętrznego, zagadnień pracy nad sobą. Na wyższych szczeblach daje to zagadnienie ofiary, ascezy i perypetie miłości bliźniego.

Katolicyzm oczywiście nie może dać namiastki materialnego wyżycia się, namiastki „panem et circenses"... Tak samo naiwną była by nadzieja, że ideał pracy wewnętrznej zdolny będzie porwać masy. Ale skierowując wolę i myśl ludzką w kierunku wewnętrznym i mobilizując energię dla pracy nad sobą, katolicyzm zdolny jest dać nowy ideał wychowawczy. Ideał dostatecznie wyrazisty, przekonywujący i głęboki, by mógł się stać celem dążeń warstw elitarnych całej ludzkości i by w jego imię odbywało się podnoszenie i przetwarzanie coraz szerszych kręgów społeczności. Od umiejętności przekonywującego przedstawienia i wpojenia ideału postępu wewnętrznego zależeć będzie rozwiązanie palącego zagadnienia: aktywizmu wewnętrznego ludzkości.

Zadanie przed katolicyzmem się zarysowujące jest zasadniczo odwiecznym celem wysiłków i prac Kościoła, zadanie — jak wiadomo — niezmiernie trudne. Ale nie chodzi o łatwość i trudność realizacji. Chodzi o to, że Kościół jest w stanie dać ten ideał wychowawczy, który się może stać zasadą porządkującą wśród chaosu i osią krystalizacji moralnej. Wzrastający wpływ katolicyzmu na warstwę inteligencką i młode pokolenie wszystkich sfer dowodzi, że Kościół znajdzie drogę do współczesnego człowieka i że przedstawiony tu ideał wychowawczy zdolny jest zapłodnić serca i umysły współczesnych. Wydaje się to jedyną możliwą drogą do jakiejś stabilizacji wewnętrznej w uniwersalnym porządku światowym.

II. Zagadnienie drugie dotyczy realizacji poglądów na temat celów i wielkości narodu. Nacjonalizm bywa określany jako dążenie do wywyższenia własnego narodu wśród innych narodów świata. Pomijając, czy definicja ta jest ścisła, czy nie przyjmuje ona „pars pro toto", stwierdzić trzeba, że tendencja ta stanowi niewątpliwie bardzo istotną cechę nacjonalizmu. Przy tym wywyższenie to bywa rozumiane w sensie potęgi militarno-politycznej i możliwości władztwa nad innymi narodami. Dążenie każdego narodu do wywyższenia swej potęgi militarnej i politycznej i osiągnięcia władztwa nad innymi było zarzewiem nieustannych konfliktów, prowadzących do

mniejszych i większych wojen. Tendencja głęboko zakorzeniona w psychice ludów Europy.

Stąd ów paniczny strach, determinujący politykę wielu państw, strach przed spadnięciem z rzędu wielkich mocarstw, do rangi „średnich" lub małych państw. Strach nie uzasadniony wielokrotnie żadną realną obawą przed zagrożeniem niepodległości, a wywołany tylko perspektywą zmniejszenia wpływów, utraty „znaczenia". Zrozumiałe na tle ogólnie przyjętych kryteriów oceny znaczenia i wielkości narodów. Stąd też nienasycone imperializmy, dążące do pochłonięcia coraz to nowych tworów państwowych. Tego rodzaju psychoza wielkości militarno-politycznej i psychoza władztwa nad innymi przekreślić musi wszelki uniwersalistyczny porządek świata. Warunkiem trwałego realizowania jedności świata musi być dokonanie rewolucji psychicznej i zasadnicza rewizja w poglądach na wielkość narodu.

Naród holenderski jest narodem wielkim nie dlatego, że Holendrzy potrafili opanować większość wysp archipelagu malajskiego, ale jest wielki przez wkład kulturalny Rembrandta, Memlinga, Van Dycka, Spinozy, Erazma z Roterdamu i innych, jest wielkim, pomimo małej liczebności, gdyż potrafił zapewnić dobrobyt i cywilizację szerokim masom, upowszechnić oświatę, higienę i wciągnąć masy narodu w orbitę pełnego życia kulturalnego. Tak samo naród norweski dzięki Ibsenowi, Griegowi, Sigrydzie Undset. Natomiast naród brazylijski — zajmujący obszerne terytoria i posiadający znaczną liczebność — nie wylegitymował się dotąd wobec świata dostatecznym wkładem, który by podobnie wysoką rangę uzasadniał.

Bo o wielkości narodu nie decyduje potęga militarno-polityczna, ale wkład do skarbnicy dóbr kulturalnych ludzkości i wkład oznaczający przyspieszenie ogólnego rozwoju ludzkości.

Jeżeli wraz ze zmniejszeniem potencjału militarnego i znaczenia politycznego państwa, wkład ten rośnie, naród znajduje się na drodze do wielkości, a nie ku małości. W XIX stuleciu państwowość polska wogóle nie istaniała, a przecież dzięki Mickiewiczowi, Słowackiemu, Chopinowi, Norwidowi, Cieszkowskiemu i innym rola nasza w twórczym dziele ludzkości wzrosła do nienotowanej dotąd skali i nikt chyba okresu tego małością narodu naszego nazwać się nie ośmieli.

Stabilizacja ponadnarodowej jedności świata wymagać musi zmiany form rywalizacji pomiędzy narodami. Rywalizacja

kulturalna zamiast wyścigu imperializmów, co oczywiście nie pomniejsza wielkości bohaterstwa w walkach o słuszną sprawę. Zdolność do walki i zdolność do bohaterstwa w obronie wyznawanej idei jest także wymownym dowodem wielkości narodu. Dlatego słusznie czcimy Kościuszkę, Poniatowskiego i innych wielkich wodzów i hetmanów. Ale nie podważa to zasadniczych proponowanych tu kryteriów.

Raz jeszcze, uwagi te nie pretendują do wyczerpania tematu. Są próbą rzucenia problemów do rozważenia.

Stanisław Stomma

Mam poważne wątpliwości, czy „rewolucja" techniczna związana z wynalezieniem energii atomowej posiada istotnie tak rewolucyjne dla całego świata znaczenie, jak to sądzi H. Malewska. Jestem najdalszy od niedoceniania olbrzymich i straszliwych zarazem możliwości, które z tej „rewolucji" wynikają, ale wydaje mi się, że zmiana w stosunku do sytuacji „przedatomowej", posiada przede wszystkim charakter ilościowy, a nie jakościowy. Być może jednak, że pogląd mój jest błędny, zastrzeżenie to zresztą posiada charakter drugorzędny, jest bowiem rzeczą zupełnie oczywistą, że sprawa tak duchowej, jak i organizacyjnej jedności świata, posiada dla przyszłości tego świata decydujące znaczenie. Jeśli bowiem nie postawi się jakiejś tamy dalszej dezagregacji świata i narastaniu napięć, to możemy niespodzianie stanąć w obliczu katastrofy o wprost apokaliptycznych rozmiarach.

Sprawa jedności świata, podobnie zresztą jak każda sprawa związana z postępem ludzkości posiada podwójny aspekt, przedstawiany zazwyczaj w formie dylematu: wychowanie czy ustrój. Odpowiedź wydaje się prosta. Ludzkość nie jest moralnie, intelektualnie, duchowo dojrzała do właściwego rozwiązania problemu jedności w skali światowej. Niemniej jednak sprawa jedności zorganizowanej jest tak pilna, groźba „zbiorowego samobójstwa ludzkości" tak wielka, że należy podjąć próbę owej organizacji, nie czekając na rezultat akcji „wychowawczej" (a do skuteczności tej akcji realizm nakazuje odnosić się z bardzo umiarkowanym optymizmem). Zwłaszcza że niewątpliwie (zgodnie zresztą z poglądami marksistów) zmiana ustroju odgrywa bardzo zasadniczą rolę wychowawczą. Formułujemy: wychowanie jest ważniejsze, ale

zmiana ustroju, a raczej ustanowienie nowego ustroju jest pilniejsze.

Jaki jest stan faktyczny? Na obecnym stopniu rozwoju cywilizacyjnego, jedność świata jest faktem w tym sensie, że wszystkie sprawy ludzkie są tak ze sobą powiązane i poplątane, że nie jest rzeczą możliwą izolowanie jakichś problemów czy rozwiązań. Niesprawiedliwy ustrój społeczny w jednym państwie może spowodować konflikt międzynarodowy, a głoszenie fałszywej doktryny zatruwa powietrze intelektualne całego świata. Drugim faktem jest, że proces, który nazwaliśmy dezagregacją świata, posunął się nadzwyczaj daleko — świat podzielony jest na pozornie odizolowane jednostki nieuwzględniające faktu jedności, powiązania, walczące ze sobą o swoje jak najbardziej egoistycznie pojmowane interesy.

Pewien krok w stronę naprawy tego stanu został dokonany w czasie ostatniej wojny. Polega on na podważeniu zasady bezwzględnej suwerenności państwowej. Krok ten jednak nie wskazuje jeszcze właściwej drogi, prowadzi on bowiem do rozdroża, z którego wychodzą dwie drogi, ale tylko jedna jest dobra.

Jakież są te drogi? Zanim odpowiemy na to pytanie, mała dygresja. Dwa są źródła obecnej sytuacji: natura i historia. Natury nie zmienimy, ale procesy historyczne można w pewnej mierze odrobić. Rezultat tych procesów historycznych (opartych o naturę człowieka) to powstanie rozmaitych egoizmów grupowych rozbijających jedność świata. (Jedność ta w pewnej niedoskonałej zresztą postaci i obejmującej tylko Europę — bo Europa stanowiła wówczas zamknięty krąg cywilizacyjny — istniała w średniowieczu). Te egoizmy grupowe, na płaszczyźnie politycznej, wyrażają się w postaci nacjonalizmu i różnych izmów towarzyszących lub wynikających, jak: imperializm, faszyzm, totalizm państwowy itd. Grzechem nacjonalizmu jest to, że jest on antyuniwersalistyczny i antypersonalistyczny zarazem. By usunąć nacjonalizm, trzeba go rozładować równocześnie w dwie strony: uniwersalizmu i personalizmu. I tu właśnie zaczyna się dzisiejsze rozdroże: fałszywa droga wynika z fałszywej oceny sytuacji i prowadzi do czystego uniwersalizmu. Otóż uniwersalizm niezorientowany personalistycznie w sposób nieunikniony musi zwyrodnieć w jakiś światowy totalizm, który dla świata byłby prawdopodobnie gorszy od bomby atomowej. Rzecz jasna, że i odwrotna droga —

w stronę personalizmu bez „poprawki" uniwersalistycznej jest fałszywa i że personalizm zdeformowałby się w indywidualizm i anarchizm. Ale ta droga nie stanowi dziś alternatywy, natomiast czysty uniwersalizm stoi przed nami i kusi naiwnych idealistów i niepoprawnych optymistów.

Tylko droga właściwa, w stronę uniwersalizmu personalistycznego, nie tylko chroni przed wymienionymi deformacjami, ale ratuje jeszcze to co stanowi prawdę nacjonalizmu. Mianowicie to, że naród i państwo są tworami zgodnymi z naturą człowieka i choć nie są wartościami absolutnymi, posiadają charakter celowy i funkcjonalny. Skąd wniosek, że w dążeniu do jedności świata trzeba pamiętać o tym, że funkcje pełnione przez państwo i naród muszą być jakoś spełnione. Precyzujemy: jeśliby państwa współczesne miały kiedyś ustąpić miejsca jakiemuś państwu światowemu, to to światowe państwo musiałoby być po pierwsze maksymalnie zdecentralizowane, gromadząc tylko tyle dyspozycji centralnej, ile byłoby niezbędne dla stworzenia skutecznego systemu gwarancji politycznego i gospodarczego pokoju świata, po drugie w owej decentralizacji należałoby uniknąć jednolitego mechanizmu ustrojowego, stosując raczej, przynajmniej w pierwszych fazach daleko posunięte pluralistyczne zróżnicowanie ustrojów, szanując historycznie wyrosły organizm ustrojowy świata.

Ta zasada poszanowania organizmu w szczególnie wysokim stopniu musi być zastosowana jeśli chodzi o naród i kulturę. Kultura świata jest organizmem historycznie powstałym, złożonym z kultur narodowych. Zróżnicowanie jest istotą jej bogactwa. Jakakolwiek próba niwelacji czy standaryzacji kultur narodowych byłaby niszczeniem kultury w ogóle. Naród nie jest wieczny, nie jest też wartością bezwzględną. Może zginąć na drodze mechanicznej (wytępienie), czy też organicznie (zlanie się z innym narodem czy narodami), ale jakieś narody muszą istnieć zawsze. Każdy człowiek musi należeć do jakiegoś narodu, naród jest elementem organicznej struktury ludzkości — jest koniecznym środowiskiem wychowania jednostki, jest kategorią, w której przejawia się ludzkość. Polskość jest konkretną kategorią istnienia słowiańskości, europejskości, ludzkości.

A zatem dążenie do jedności świata na terenie wychowania i kultury, a więc na terenie ważniejszym od instytucji, bo tu ta jedność się utwierdza, puszcza korzenie i nabiera

treści — dążenie to nie może polegać na kosmopolityzmie czy internacjonalizmie (byłoby to powtórzeniem błędów międzywojennego humanitaryzmu), ale na zharmonizowaniu kultur narodowych i na przepojeniu ich świadomością przyczynowego i celowego związku z kulturą całego świata.

Toteż nie obok polskości, jak mówi H. Malewska, ale poprzez polskość trzeba wszczepiać w młodzież ducha międzynarodowego współżycia.

Uwagi te, bardzo marginesowe, szkicowe, fragmentaryczne, nie stawiają nawet problemu jedności świata i ograniczają się do płaszczyzny teoretycznej. Oczywiście nie na tej płaszczyźnie problem ten można rozwiązywać. Ale dążenia praktyczne do realizacji jakiejś jedności świata muszą brać dyrektywy z konkretnej wizji, a wizji takiej nie można będzie wytworzyć i nie będzie można uniknąć straszliwych pomyłek, jeśli się całego problemu, jego alternatyw i niebezpieczeństw nie rozpatrzy właśnie na planie teorii.

Jerzy Turowicz.

PROBLEMY PRAWNE UNIWERSALIZMU.

Znajdujemy się w pełnym biegu rozpoczętej przed laty 150 rewolucji technicznej; nie zwalnia ona tempa, ale przedalej niepowstrzymana i nieogarniona. Technika wspomaga dziś naukę — a nauka pcha technikę, toteż lawinie wynalazków nie widać końca, powstają wciąż nowe, a „stare" bywają szybko udoskonalane. Jeszcze przed niespełna 40-tu laty sensacją dnia był np. „niesłychany wyczyn" Blerioť'a, który wobec dziesiątek tysięcy rozentuzjazmowanych widzów, lądował na brzegu francuskim, pokonawszy Kanał La Manche samolotem swojej konstrukcji. Bliskie to, choć odległe już czasy, jeżeli zważyć, że szerokość wspomnianej cieśniny nie przekracza 30 km. Dziś szybkość samolotu dobiega 1000 km na godzinę, a zasięg kierowanego radarem bombowca w pełnym obciążeniu wynosi ca 6000 km, co stanowi ½ średnicy ziemskiej.

Wynikiem rewolucji technicznej jest zupełna zmiana stosunków na naszej planecie, pod jej parciem kula ziemska skurczyła się gwałtownie, stosunki międzyludzkie uległy zazębieniu, a świat przekształca się w jedną, jak gdyby, rodzinę. Komunikacja samolotem upodabnia się coraz bardziej do kursów tramwajowych, lot z New Yorku do Londynu trwa ledwie

12 godzin, a świat nasz stanie się wkrótce podobnym życiu jednego miasta-olbrzyma.

Trwająca parę tysięcy lat epoka konia, miecza i motyki minęła bezpowrotnie. Uległy i ulegają przekształceniom formy życia zbiorowego człowieka, a zmiany wstrząsają także życiem każdej jednostki, wywołując reakcje najróżnorodniejsze. Niejedne formy, do których ludzie przywykli straciły grunt pod nogami, poddać więc należy rewizji wiele z dotychczasowych, zdawało się nienaruszalnych pojęć, jak pojęcie suwerenności państw, własności itp. Kto tego nie zrobi, zawiśnie w powietrzu, lub błąkać się będzie po świecie, jak lunatyk na gzymsie, w mniemaniu, że stąpa po ziemi.

* * *

Współczesna technika złożyła w ręce nielicznych jednostek nieznaną dotychczas potęgę i nieznany ogrom władzy. Dała ona nowoczesnym władcom straszliwe środki zniszczenia. Przy ich zastosowaniu, dokonali oni, bądź projektowali dokonać, wytracenia narodów i kulturalnego ich dorobku w imię jakichś obłędnych mitów.

Choć wypadki „ludobójstwa" znane są historii (wytępienie Saksonów przez Karola Wielkiego, zniszczenie Albigensów, podboje Mahometa itp.), niemniej podczas ubiegłej wojny, z pomocą techniki dokonano zbrodni przeciw ludzkości o nieznanym dotychczas rozmiarze. Ludzkość i jej cywilizacja porażone zostały ogromem zbrodni, a zagrożony świat i obrażone poczucie moralności wołały o sprawiedliwość. I cóż się okazało? — Okazało się, że nie ma podstaw prawnych dla wymierzenia kary, bo ogrom zbrodni nie może się zmieścić w ramach obowiązującego prawa.

W dotychczasowych pojęciach prawa międzynarodowego panowała zasada odpowiedzialności suwerenów przed Bogiem, nie przed sądami. Zasada ta była wynikiem doświadczenia historycznego epoki miecza, rumaka i motyki. Rozumiano, że rządzenie jest sprawą skomplikowaną i trudną, wymagającą niejednokrotnie stosowania srogich represji. W owych czasach, zasada odpowiedzialności monarchy przed Bogiem służyła w pełni ludzkości i jej postępowi, była zatem prawidłową i słuszną. Sądy nad koronowaną głową, byłyby w on czas niebezpiecznym dla autorytetu władzy precedensem, groziłyby rozprzężeniem i rozpętaniem niszczących buntów. Większą

groźbą dla świata było przed niewielu jeszcze laty niebezpieczeństwo anarchji, niż zbrodnie królewskie dokonywane przy pomocy symbolicznego miecza. Dziś stosunek ten się odwrócił, więcej zagrażają ludzkości przestępstwa władyków zbrojnych w bombę atomową niż obawa anarchii, bo tę przy pomocy techniki niewspółmiernie łatwiej jest opanować.

Tak przeto zasada nieodpowiedzialności suwerenów stała się w naszej dobie rażącym anachronizmem.

* * *

Do niedawna prawo międzynarodowe uznawało wojnę za najistotniejszą funkcję suwerenności. Państwo było uprawnione po wyczerpaniu środków dyplomatycznych dochodzić swoich słusznych czy niesłusznych pretensji siłą zbrojną, czyli gwałtem. Prawo odbiegało jaskrawo od norm etyki i moralności. Rażącym było, że normy moralności w pojęciach prawnych, obowiązywały tylko w stosunkach między jednostkami, podczas gdy państwu wolno było niedotrzymywać umów, oszukiwać, mordować i gwałcić.

Prawo to było wynikiem konieczności historycznych.

Prawo jest wynikiem współżycia, owoż przed wiekami stosunki między poszczególnymi zbiorowiskami ludzkimi były niezmiernie luźne, lub w ogóle nie istniały, dlatego nie mogło być mowy o jakichkolwiek normach. Imperia rzymskie i chińskie istniały np. obok siebie setki lat — niemal o sobie nie wiedząc.

O imperiach mongolskich Europa średniowieczna miała ledwie mgliste pojęcia (Marco Polo), póki kontynent nasz nie padł ofiarą najazdów Dżingis Chana czy Timura. W tych warunkach żadne przepisy nie mogły regulować stosunków, bo albo ich nie było, albo panował gwałt. Niepisanym prawem stała się więc wolna gra sił i wojna.

Technika skurczyła świat, zbliżyła kontynenty i ludzi. Dziś stosunki polityczne, ekonomiczne i kulturalne oplątały glob ziemski nierozerwalną siecią. Stosunki te zazębiają się coraz bardziej, zmierzając ku politycznej jedności świata, i powodując zmianę dotychczasowych pojęć o suwerenności państwa. Dziś życie wysunęło konieczność opartych o moralność norm, nie tylko w stosunkach prywatno-prawnych, ale i w stosunkach międzynarodowych.

Technika sprawiła, że prawo państwa do stosowania gwałtu stało się straszliwym, bo godzącym w serce cywilizacji zadawnieniem.

* * *

Skazany wyrokiem Trybunału Norymberskiego na 20 lat więzienia minister zbrojeń Rzeszy Speer — w swoim ostatnim słowie powiedział, co następuje:

„Trzecia Rzesza była dyktaturą współczesnego państwa przemysłowego. Przy pomocy nowoczesnych metod kierowania psychologią tłumów, stosując radio, druk itp. oraz „udoskonalony" system policyjny, dyktator Niemiec porwał rząd dusz germańskich, zahypnotyzował i ubezwładnił jednostkę, którą chwycił jakby w żelazne kleszcze. Trzecią Rzeszą rządziła wola jednego człowieka, a potęga jego władzy była bez precedensu. Człowiek ten w tajemnicy przed własnym narodem przygotował spisek przeciw światu. Czasy dzisiejsze wymagają indywidualnej wolności i samoświadomości (Selbstbewusstsein) człowieka, którą ochraniać należy — w przeciwnym razie każdemu narodowi grozi steroryzowanie.

Znam — powiada Speer — najnowsze sposoby prowadzenia wojny i oświadczam, że technika pozwala dziś na bombardowanie transkontynentalne, można ustawić np. pod Berlinem odpowiednią aparaturę, by stąd z matematyczną ścisłością zniszczyć zupełnie New York w parę sekund, bez wypowiedzenia wojny.

Znane są metody zniszczenia milionów ludzi z odległości tysięcy kilometrów, można także spustoszyć ogromne przestrzenie uprawne — wielkim niebezpieczeństwem byłoby zastosowanie wojny bakteriologicznej. Zdobycie świata jest dziś kwestią niewielu tygodni, czy miesięcy, wystarczy lat parę na prace przygotowawcze. Państwa, które nieopatrznie dałyby się prześcignąć w wyścigu zbrojeń łacno mogą być zaskoczone i ulec błyskawicznej przemocy. Wojna nowego typu byłaby — konkluduje Speer — końcem cywilizacji".

* * *

Zdanie człowieka, który brał udział w zbrodni niemieckiego spisku, a okazał się fachowcem znacznej miary, zasługuje na uwagę.

Istotnie, wolność i godność człowieka zagrożoną jest dzisiaj w stopniu nienotowanym dotychczas przez historię. Toteż

potrzebne są międzynarodowe normy prawne, które wzięłyby go w obronę, inaczej człowiek mógłby być stratowanym przez ustawodawstwo poszczególnych narodów. Przyjęcie zasady, że legalne działanie człowieka w obrębie któregoś państwa, może być karalnym z punktu widzenia prawa międzynarodowego, jest wielkim, a zbawczym novum przyjętym przez statut mocarstw z dnia 8. VIII. 1945 r.

Jednak normy prawne wystarczyć nie mogą, choćby najmądrzej były ułożone. Skoro technika obdarzyła człowieka tak potężnymi środkami, powinien on rozwinąć się duchowo, by zwiększoną swoją potęgę ku dobremu obrócić potrafił.

Zagadnienie ideologii, nabiera dziś najbardziej piekącej aktualności.

Szaleniec w epoce miecza i pługa mniej był groźnym, bo dysponował skromnymi środkami dla realizacji niedojrzałych swoich pomysłów. Ideologia Hitlera np. byłaby znacznie mniej groźną dla świata, gdyby Führer żył przed paruset laty.

Średniowiecze, choć w mniejszym od nas stopniu zagrożone skutkami błędnych światopoglądów, miało głębokie zrozumienie dla ich niebezpieczeństwa.

* * *

Proces Norymberski prowadzony był w okresie rewolucji pojęć prawnych, której daleko do końca.

Proces nie mógł więc toczyć się po prawidłowo ułożonych relsach. Dyktowała go rodząca się w naszych oczach konieczność. — Nie kierowały nim paragrafy, — owoc skrystalizowanych pojęć. Oto krótka jego geneza:

Już w toku wojny mocarstwa zapowiadały ściganie przestępców wojennych (konferencja w St. James z 1942 r.). Domagały się tego emigracyjne rządy narodów podbitych, chcąc groźbą sankcji stępić ostrze okrucieństw zaborcy.

Podstawą teoretyczną procesu jest umowa między U. S. A. a W. Brytanią, ZSRR i Francją z dn. 8. VIII. 1945 r. „O ściganiu i karaniu głównych przestępców wojennych państw Osi w Europie". Pozostająca „w mocy, na przeciąg jednego roku", lecz mogąca ulec „przedłużeniu po upływie terminu" (Patrz „Międzynarodowy Trybunał Wojskowy w Norymberdze" prok. Jerzy Sawicki i Tadeusz Cyprian — „Problemy" Nr. 6/7).

Umowa ta przewiduje utworzenie „Międzynarodowego Trybunału Wojskowego, celem sądzenia przestępców wojen-

nych". Trybunał ten działa na podstawie statutu, który jest aneksem do wspomnianej umowy, zawartej między mocarstwami.

Statut ten uznaje trzy rodzaje przestępstw:

1. Zbrodnie przeciw pokojowi (planowanie, wszczęcie wojny agresywnej itp.).
2. Zbrodnie wojenne (morderstwo, dręczenie, wywożenie na roboty przymusowe, rabunek, bezcelowe burzenie itp.).
3. Zbrodnie przeciw ludzkości. Obejmują one: morderstwo, eksterminację, niewolnicze podporządkowanie, wywiezienie i inne nieludzkie czyny popełnione w stosunku do każdej ludności cywilnej przed — lub podczas wojny, prześladowania z przyczyn politycznych, rasowych lub religijnych, w wykonaniu jakiejkolwiek zbrodni, wchodzącej w zakres właściwości Trybunału lub w związku z nią, bez względu na to, czy było to zgodne, czy też stało w sprzeczności z prawem kraju, w którym zbrodnię dokonano (artykuł 6).

W następnych paragrafach statut zawiera szereg doniosłych postanowień:

4. Obala zasadę nieodpowiedzialności głowy państwa (ad 7).
5. Uważa dokonanie zbrodni z rozkazu przełożonego tylko za okoliczność łagodzącą (ad 8).
6. Wprowadza pojęcie przestępczości niektórych organizacji przez państwo uznanych, a więc ogranicza zasadę swobody porządku prawnego państwa, która dotychczas była uważana za prerogatywę suwerenności (ad 9, 10).

Fakt przejścia do porządku dziennego nad zasadą „Nullum crimen sine lege" jest znamieniem płynności pojęć i oznaką, że nowe prawo się rodzi.

Statut międzynarodowego Trybunału Wojskowego, acz noszący cechy dorywczości, jest wielkim krokiem naprzód, jest rozwaleniem zastarzałego muru dotychczasowych norm prawa międzynarodowego, które stały się anachronizmem, ponieważ życie usunęło się spod ich fundamentów.

Żywa konieczność spowoduje na pewno dalszą ewolucję pojęć w prawie międzynarodowym, ku formom dostosowanym do potrzeb epoki, którą przeżywamy.

Przy Organizacji Narodów Zjednoczonych powinien powstać stały trybunał dla spraw między narodami. Właściwy organ tej instytucji, który prawdopodobnie będzie musiał powstać opracuje z czasem nie istniejący dotychczas kodeks międzynarodowego prawa karnego.

Jest koniecznością rozpatrzenie problemu przestępstw ideologicznych — te bowiem w największej mierze zagrażają ludzkości rychłym unicestwieniem.

Potrzebna jest instytucja opiniodawcza, która orzekałaby co jest zbrodnią ideologiczną. W komisji tej powinni zasiadać przedstawiciele Kościoła katolickiego i kilku innych wyznań — ich opinia byłaby miarodajną.

Wyznawców i propagatorów ideologii uznanych za zbrodnicze trzeba, o ile nie wyrzekną się propagandy, izolować w sposób humanitarny od społeczeństwa.

Światu potrzeba nie tylko sprawnej i jednolitej politycznej władzy, która by zapewniła pokój i dobrą administrację, ale w jeszcze większej mierze autorytetu moralnego. Jest żywą potrzebą, by obie władze, tak duchowna jak i świecka działały zgodnie, w przeciwnym razie epoka techniki stanie się epoką zagłady.

Rodzące się nowe prawo międzynarodowe, iżby dojrzały owoc wydało, wyrosnąć musi z głębi chrześcijańskiego ducha, którego pierwszym i ostatnim przykazaniem jest — miłość.

Sprawa jest pierwszorzędnej wagi, bo normy moralności wywodzą się z najgłębszych podkładów podświadomości duchowej człowieka.

Świat idzie ku jedności.

Niech nową erę kształtuje wielki autorytet moralny Kościoła.

Ku niemu zwrócone są wejrzenia milionów — „Ut unum sint".

Stanisław-Kostka Rostworowski.

„CIEŃ, KTÓRY ZGUBIŁ CZŁOWIEKA".

Pisze Emanuel Mounier w Nr. 1 „Esprit" 1947:

„Jednym z najbardziej uderzających faktów ubiegłych miesięcy jest rzadkość i ubóstwo reakcji wywołanych we Francji przez nastanie wieku atomowego — poza kilkugodzinnym podnieceniem dziennikarskim, jakie towarzyszyło wybuchowi nad Hiroszimą, a później nad Bikini. Jak sobie to tłumaczyć?

Już same nazwy, wymienione powyżej, szepczące i chlupoczące jak morza południowe, przyzywają raczej legendę niż historię. Nasza wyobraźnia łatwiej trafia do gwiazd, dosiężnych dla oczu, niż do antypodów, od których nas oddziela ochronny garb kontynentów. Jakieś niebezpieczeństwo ze strony Wielkiej Niedźwiedzicy, co noc ciążące nad naszymi głowami, łatwiej opanowałoby nasze myśli, niż te historie spoza widnokręgu.

Co więcej przypomnijmy sobie atmosferę europejską w momencie, gdy bomba spadła, 6 sierpnia 1945 roku, po drugiej stronie globu. Przeżyliśmy cztery lata terroru fizycznego i moralnego. Bombardowanie, tortura — wchodziły w skład codziennych naszych możliwości. Kolumny prasy przelewały się rewelacjami na temat obozów koncentracyjnych, fotografie przeraźliwych scen straszyły z ulic, z witryn sklepowych, z ekranów, wreszcie spod zaciśniętych naszych powiek. Osiemdziesiąt tysięcy zabitych? To nie więcej niż było w Dreźnie. Ofiary Oświęcimia liczono już w sześciu cyfrach. Podczas gdy za Atlantykiem wybuch bomby wstrząsnął pełnią optymizmu amerykańskiego, u nas echo jego, przytłumione już przez odległość, zgubiło się w ciężkim tumanie naszych klęsk i naszej grozy. W ten sposób ominął nas wstrząs, a co za tym idzie i refleksja nie rozwinęła się tak bujnie jak na antypodach, w kraju, który dotychczas wznosił się ku życiu, pomyślności i zwycięstwu z prostodusznością szczęśliwego dziecka — a który nagle ujrzał w swoich palcach klucze życia i śmierci.

Podłoże psychologiczne tej obojętności opinii francuskiej na jeden z największych przewrotów w historii kryje zapewne także pewne refleksy zawodu i rozgoryczenia. Odkrycie atomowe uświęciło, a zarazem objawiło oczom wielu, przesunięcie ośrodka potęgi światowej. Po raz pierwszy miało miejsce wielkie wydarzenie naukowe, w którym Francja nie mogła natychmiast współuczestniczyć. Poczucie mniej lub więcej jasne tej nieobecności — może wytłumaczyć owo jak gdyby zadąsanie i bezwładność umysłową Francji w obliczu pytań, którymi naciskają nas wypadki.

Otóż dzisiaj nie podobna już bez anachronizmu postawić jakiegokolwiek pytania w związku z historycznym przeznaczeniem ludzkości, nie biorąc pod uwagę tego jakby powtórnego odkrycia ognia, nie nawiązując do nowego uniwersum, któremu to odkrycie daje początek".

„...Jest taka najbanalniejsza a zarazem koszmarna fotografia, najbardziej wstrząsająca, jaka nas doszła z Hiroszimy. Dwieście metrów od eksplozji. Dwa stopnie, murek, wypukłość pilastru — dół tarasu, obmurowanie ogrodu? Na tych stopniach siedział człowiek. Ulotnił się. Ale nim jego ciało zamieniło się w dym — przez moment stanowiło ekran dla promieniowania atomowego i cień jego odcisnął się na płytach chodnika. Nieokreślony kształt, cień człowieka, urzekający ślad straszliwej nieobecności".

„Jeżeli chcemy, by lud fantastyczny spalonych cieniów był kiedyś jedynym śladem naszych radości i naszych walk na opustoszałych chodnikach wymiecionych promieniem śmierci — nie potrzebujemy wysilać naszej wyobraźni. Niech tylko „balet zielonego stołu" kontynuuje swoją tournée z Paryża do Waszyngtonu, z Poczdamu do San-Francisco. Niech tylko wokoło mas i wokoło rynków, jak się mówi z jednej strony i z drugiej, zamyka się dalej piekielny krąg dyplomatycznych uśmiechów... Podczas gdy w jakichś tajemnych miejscach obu kontynentów..."

Mounier nie kończy zdania.

AMERYKANIE O BRONI ATOMOWEJ.

My w Polsce tak jesteśmy pochłonięci ciężką rzeczywistością naszą dnia dzisiejszego, że nawet takie epokowe sprawy, jak pojawienie się na widnokręgu ludzkości nowego straszliwego narzędzia zniszczenia, dotykają nas zaledwie, jakby rzecz daleka w przestrzeni i czasie. I dopiero, gdy człowiek weźmie do ręki publikację z szero-

kiego świata, przekonywa się, że tam ludzie tę rzecz widzą, myślą o niej — i wyciągają z tego konsekwencje.

Tak właśnie jest w Ameryce. Jak dalece sprawa ta zajmuje tam opinię publiczną, wnieść można z miejsca, jakie poświęca jej pismo zasadniczo czysto literackie, The Saturday Review of Literature (New York). Ujęcie tego zagadnienia w jednym z numerów tego pisma (z 15. VI. 1946) jest pod pewnym względem tak ciekawe, że sądzę, iż warto je omówić wobec czytelników polskich.

Pismo nowojorskie mówi najwięcej o działalności wielkiego komitetu, powołanego z grona wybitnych działaczy politycznych i społecznych przez rząd Stanów Zjednoczonych — dla spraw energii atomowej, oraz wyłonionej przez ten komitet specjalnej komisji doradczej. Artykuł, o którym mowa, stara się uprzytomnić społeczeństwu amerykańskiemu nowo stworzoną sytuację światową. Powiedzmy od razu, że bije on na alarm. — Amerykanie! — woła — pomyślcie, że to co się stało w lecie 1945, natychmiast stworzyło erę wyścigu zbrojeń atomowych! I wyścig ten już się rozpoczął! Czy wiecie, co to znaczy?

Przecie właściwie obrony przeciw bombie atomowej nie ma!*) Uprzytomnić sobie trzeba, że pierwszy cios może tu być ciosem ostatecznym: wyobraźmy sobie katastrofę Pearl Harbour,**) spotęgowaną tysiąckrotnie i przeniesioną do wszystkich naszych wielkich ośrodków! Ameryka przy swych olbrzymich skupieniach ludności i przemysłu jest narażona szczególnie; zresztą — bodaj że są na ziemi dwa tylko kraje, które mogą przeżyć wielki atak atomowy: Rosja i Chiny...

I tu następuje nie byle jaka rekryminacja: my, Amerykanie, ponosimy główną winę tego stanu rzeczy. Gdyśmy się upewnili, że mamy w ręku tę straszliwą broń, należało o tym ogłosić całemu światu, ale nie należało jej użyć. Przede wszystkim oczywiście ze względów moralnych, ale nie tylko z tych względów. Jeśli użycie bomby było konieczne do szybkiego skończenia z Japonią (Niemcy były już powalone), to należało się porozumieć z Organizacją Narodów Zjednoczonych i pod jej auspicjami postawić Japonii ultimatum, poparłszy je demonstracją nowej broni na jakiej odosobnionej wyspie Oceanu Spokojnego. Jakąż inną sytuację mielibyśmy wówczas, mówiąc światu: „widzicie, jaką broń straszliwą mamy w ręku — ale nie uży-

*) Por. art. „Warunki bezpieczeństwa w dobie broni atomowej" w nr. 3 „Znaku".

**) Niespodziewany atak lotniczy japoński na Hawajach, który stał się początkiem wojny.

wamy jej; jesteśmy gotowi wyrzec się użycia jej kiedykolwiek, o ile inne państwa uczynią to samo i zgodzą się wraz z nami na ustanowienie skutecznej kontroli międzynarodowej w tej sprawie". Czyż doraźna korzyść wojskowa może zrównoważyć utratę zaufania powszechnego, wzbudzenie fali zgrozy i oburzenia w całym świecie?

Więc czemuż tak się stało? Tu publicysta amerykański nie waha się odsłonić domniemane kulisy tej sprawy. Oto na zjeździe w Jałcie uzgodniono między sojusznikami, iż Rosja przystąpi do wojny z Japonią w 90 dni po kapitulacji Niemiec. I oto Stanom Zjednoczonym zależało jakoby na tym, by powalić Japonię przed tym, wyłącznie własnymi siłami, aby nie dzielić się z Rosją plonem zwycięstwa wspólnego, tak jak to wypadło uczynić w Europie. A między dniem 16. VII. (gdy Ameryka zdobyła pewność co do używalności i skuteczności nowej broni), a dniem 8. VIII., gdy Rosja miała wystąpić przeciw Japonii (co się też stało), nie było może dość czasu na wciągnięcie do akcji ONZ, na demonstrację bomby atomowej i doprowadzenie Japonii do kapitulacji samą groźbą użycia nowej broni.

Czy to tak było istotnie — należy może nieco wątpić. Z jednej strony — w sytuacji tak palącej można było chyba obejść się bez odwoływania się do noworodka ONZ i zdążyć przy dobrej woli z demonstracją bomby i skutecznym ultimatum; z drugiej zaś — wiadomo, że przecie Stany Zjednoczone jednak dopuściły Z. S. R. R. do owoców zwycięstwa nad Japonią mimo braku jego udziału w jej pogromie, nie sprzeciwiając się zajęciu południowego Sachalinu i wysp Kurylskich oraz okupacji wojskowej znacznej części Korei. Wydaje się tedy po prostu, że ówczesny rząd amerykański (pozbawiony właśnie zwierzchniego kierownictwa wielkiego prezydenta), nie oparł się pokusie pochwalenia się ową nową potęgą — zarówno wobec wrogów, jak wobec sojuszników. Więc może nie dziw, że i wielkiemu komitetowi do spraw atomowych i jego rzecznikowi prasowemu szło bardzo o potężne oddziałanie na opinię publiczną w Stanach drogą uświadomienia ich wyjątkowej odpowiedzialności i wynikających stąd obowiązków. „Rosja — czytamy dosłownie w sprawozdaniu komitetu — i nawet państwa sprzymierzone, które mniej od niej mają nieufności do naszych dróg i zamierzeń, a także i kraje neutralne, musiały być głęboko wstrząśnięte tym naszym krokiem. Może teraz być bardzo trudno przekonać świat, że państwo, które było zdolne przygotować w tajemnicy nową broń, tysiąckrotnie bardziej niszczącą od wszelkich dotychczasowych i znienacka jej użyć — ma prawo do zaufania, iż pragnie tę broń unicestwić przez porozumienie międzynarodowe."

Bo przecież takie porozumienie — to jest droga jedyna. Są

wprawdzie ludzie w Ameryce, którzy uważają wojnę z Rosją za nieuniknioną, a więc pragną ją rozegrać w warunkach najkorzystniejszych — póki Ameryka jedna posiada broń atomową. Ależ przecie dzisiaj wielką rzeczą jest nie wojnę wygrać, ale wojny na dobre uniknąć i to nawet gdy się ma przekonanie, że przyszła wojna będzie warta wygranej, co jest cokolwiek wątpliwe...

Tak więc przekonywa się obywateli amerykańskich, że jedyne co może ocalić świat od katastrofy jest wyłączenie na przyszłość użycia broni atomowej przez potężną organizację międzynarodową i całkowitą kontrolę nad tą sprawą i to z inicjatywy Stanów Zjednoczonych, na których to ciąży w pierwszej linii. W oparciu o ONZ powstać powinna światowa „Atomic Development Authority" — dosłownie „Zwierzchnictwo nad rozwojem atomowym", w skróceniu amerykańskim ADA.*) Musiałaby ta organizacja mieć władzę zwierzchnią, uznawaną bez zastrzeżeń, nad złożami uranu i toru (który w kombinacji z uranem może być użyty do wytwarzania energii atomowej) we wszystkich krajach, nad wszelkimi postaciami wydobywania z ziemi, przeróbki, sprzedaży tego rodzaju materiałów, które przecie w czasie wojny też będą musiały być eksploatowane.

Oczywiście warunkiem elementarnym skuteczności tych zamierzeń byłaby istotna siła tej organizacji międzynarodowej, a więc przede wszystkim samej ONZ, która „musiałaby być silniejsza od każdego ze swych członków" i gdyby które państwo chciało pozostać poza nią, przekonałoby się wprędce, ile na tym traci. ADA zaś w całej sferze swego działania musiałaby stać ponad władzami państw, mających na swym terytorium złoża uranu lub jakiekolwiek zakłady, służące jego przetwarzaniu. Byłoby to równoznaczne z pewnym ograniczeniem suwerenności państw poszczególnych. Idzie tedy o to, by rząd i społeczeństwo USA pierwsze zgłosiły gotowość do poniesienia takiej ofiary.

Uczeni, eksperci i mężowie stanu, powołani w Ameryce do pracy nad tym zagadnieniem, dobrze zdają sobie sprawę z największych trudności, z jakimi związane jest osiągnięcie prawdziwie skutecznej kontroli międzynarodowej nad energią atomową. Sądzę, że trafiają oni w sedno, stwierdzając, iż jądrem sprawy jest silna naprawdę ONZ, „która tymczasem wydaje się raczej coraz słabsza". ADA może być tylko emanacją ONZ, z której upadkiem nie byłoby już co mówić o jakiejkolwiek kontroli międzynarodowej. Oznaczało by to tedy wprost — najstraszliwszą wojnę.

*) Na poniżej wyłożonych zasadach oparto tzw. „plan Barucha".

I przy tym wszystkim — periculum in mora! Dziś jeszcze może można uratować świat od śmiertelnego wyścigu zbrojeń atomowych; jutro może być za późno (gdy kto z rywali Ameryki również straszną broń posiędzie). Stworzyć prawdziwie potężną ONZ trzeba już dzisiaj!

Jan Natanson-Leski.

Z RUBRYKI: „WIEK ATOMOWY".

W uzupełnieniu artykułu prof. Natansona-Leskiego, gruntującego niejako tło problemu, podajemy garść dalszych informacji i refleksji, zaczerpniętych z olbrzymiego materiału „atomowego" prasy amerykańskiej.

(New York Herald Tribune 20. XI. 1946). Największa współczesna znakomitość naukowa, Albert Einstein założył wraz z ośmiu innymi uczonymi USA komitet, którego pierwszy manifest brzmi jak następuje:

„Oto fakty uznane przez wszystkich uczonych:

1. Fabrykacja bomb atomowych może być obecnie tania i masowa, a ich siła niszczycielska wzrośnie.
2. Nie ma żadnej militarnej obrony przeciwko bombie atomowej i nie można jej się spodziewać w przyszłości.
3. Inne narody mogą na własną rękę dojść do naszych tajnych sposobów fabrykacji.
4. Przygotowania obronne na wypadek wojny atomowej są próżnym trudem. A gdyby istotnie gotowość taka została osiągnięta, zrujnowałaby strukturę naszego porządku społecznego.
5. O ile wojna wybuchnie, bomby atomowe będą użyte i niezawodnie zniszczą naszą cywilizację.
6. Jedynym rozwiązaniem tego problemu jest międzynarodowa kontrola energii atomowej i ostatecznie uniemożliwienie wojny.

Komitet postawił sobie za cel rozpowszechnienie znajomości tych prawd wśród społeczeństwa. Podłożem demokratycznej polityki państwowej w zakresie energii atomowej musi być zrozumienie tej sprawy przez obywateli".

Ameryka jest dziś bezwątpienia najpotężniejszą „centralą mózgów" w świecie, skupiła zwłaszcza międzynarodową elitę fizyków: nie urodzili się przecież w USA ani Albert Einstein, ani Luiza Meitner, ani Schrödinger (Austriak — który dziś zapowiada nową kon-

cepcję wszechświata, mającą zastąpić koncepcję Einsteina), ani Enrico Fermi (Włoch), ani Gamow (Ukrainiec) — ani wreszcie... von Braun i inni Niemcy, których tam sprowadzono jako najnowszego typu zdobycz wojenną. Nie ulega wątpliwości, że żaden kraj nie może dziś uczonym zapewnić takich warunków do pracy jak USA. Inną natomiast sprawą jest dopuszczenie uczonych do kontroli nad zużytkowaniem wyników ich pracy. Nie chcą oni jednak z tego zrezygnować: dowodem apel Einstein'a.

(„Time" 11. XI. 1946). „Ponury laureat Nobla" — Naczelny problem wieku atomowego: działanie promieniowania na rodzaj ludzki... W Waszyngtonie w ubiegłym tygodniu mały, błękitnooki dr. Müller, pełen werwy po otrzymaniu nagrody Nobla (w dziale medycyny i fizjologii), udzielił pesymistycznego wywiadu: „Mutacje (wywołane promieniowaniem) są w większości niekorzystne — powiedział. — Korzystne przekształcenia są tak rzadkie, że właściwie wszystkie trzeba uznać za złe. Byłoby bardzo „szczęśliwie" — mniemał — gdyby wszyscy, którzy podlegli atomowej eksplozji (jak ludzie z Hiroszimy), byli w przyszłości na stałe bezpłodni..." Nie wszystkie powagi naukowe podzielają pesymizm dr. Müllera. Czyż nieliczne mutacje korzystne nie przetrwają (w myśl zasady lepszego przystosowania) mutacji niekorzystnych i nie ulepszą w następstwie rasy ludzkiej?...

(„Time" 20. I. 1947). Gen. Omar N. Bradley, jeden z czołowych wojskowych amerykańskich, odpowiedział na obawy Zachodniej Europy w sprawie nowego izolacjonizmu amerykańskiego: „wiedza raz na zawsze wykorzeniła z narodu amerykańskiego zdradne pojęcie bezpieczeństwa w schronach izolacjonizmu. Nasze własne bomby atomowe naruszyły stropy tych schronów. Długodystansowe bronie powietrzne mogą zamienić je w groby. Laboratoria wiedzy udowodniły fakt podstawowy: nie ma już na świecie bezpiecznych kryjówek... Jakiekolwiek schronienie, o ile będziemy go szukać sami, stanie nam się grobem... Nie angażowanie się w pokój oznacza na pewno zaangażowanie się w wojnę".

W nr. 2 „Znaku" zamieściliśmy notatkę o „bombardującym Harrisie" pt. „Człowiek, o którym głucho". Świeżo przypomniał on o sobie z okazji wydania „Bomber offensive" („Time" 3. II. 1947). Z wyjątkiem Churchilla i Einsenhowera sir Artur Harris, marszałek R. A. F., bardzo surowo osądza alianckie „czynniki decydujące". Oto w jakim porządku wylicza „nieprzyjaciół swego Dowództwa Bombardującego" — tych, których opór musiał zwalczyć, by skutecznie zbombardować Niemcy: 1) flota brytyjska, 2) armia brytyjska, 3) lotnictwo niemieckie, 4) brytyjskie władze cywilne, 5) politycy. Dalej brytyjskie

ministerstwo lotnictwa (kłaniające się nisko innym resortom), armia niemiecka i wreszcie zaopatrująca ją Szwecja... Wniosek Harrisa: znieść podział na armię, marynarkę i lotnictwo na rzecz jednolitej siły zbrojnej, coraz bardziej zawisłej od wiedzy i „bez żalu porzucającej broń przestarzałą, tak jak uczony porzuca wykorzystaną hipotezę". Marszałek lotnictwa skłonny jest uznać nawet bombowce za broń poniekąd już przestarzałą: „Nie ma powodu, powiada, dlaczego części bomby atomowej nie miałyby być znoszone po kawałku przez niewinnie wyglądających ludzi i montowane w pierwszym lepszym zamkniętym pomieszczeniu: w ambasadzie, na strychu, w mieszkaniu, na zakotwiczonym okręcie". Gorzka konkluzja: „Wątpić nie mogę, że jeżeli w najbliższym ćwierćwieczu wybuchnie wojna, to z pewnością zniszczy wielką część świata cywilizowanego, a całkowicie pozrywa jego więzy wzajemne. Co ostatecznie — dodaje apoplektyczny marszałek — może będzie najlepszym wyjściem. Jedyna alternatywa — kończy — to federacja światowa, rząd świata dostatecznie silny, by zdeterminować politykę każdego kraju".

„Belka we własnym oku..." pod tym tytułem Clyde Eagleton, prof. prawa międzynarodowego i współtwórca Karty ONZ, w czołowym miesięczniku amerykańskim Harper's Magazine (vol. 192, 1946) roztrząsa politykę USA, śmiało zajmując pozycję pozaamerykańskiego obserwatora. Stany Zjednoczone w znacznej mierze same zawiniły obecną słabość ONZ odrzucając na konferencji w Dumbarton Oaks międzynarodowe siły policyjne, a później podtrzymując zasadę veta w Radzie Bezpieczeństwa. „Nie uczyniliśmy tego, by uspokoić Rosję, choć niewątpliwie życzyła ona sobie veta tak samo jak my: zrobiliśmy to, by uspokoić amerykański senat i naród. Nie tylko w tym jednym miejscu Karty co daliśmy jedną ręką, zabraliśmy drugą. Utrzymaliśmy veto wielkich mocarstw w Radzie Bezpieczeństwa i tym samym uniemożliwili Radzie Bezpieczeństwa podjęcie akcji przeciw państwom, które jedynie mogłyby być dla nas niebezpieczne, jedynym zdolnym fabrykować bombę atomową. To nie Rosja jest problemem, my jesteśmy problemem. Czegokolwiek Rosja pragnie lub nie pragnie — nic nie da się zrobić dopóki naród amerykański nie zdecyduje się na określoną i konsekwentną politykę, którą będzie podtrzymywał i której cenę gotów będzie zapłacić. To Stany Zjednoczone dziś blokują postęp ku realnemu bezpieczeństwu. Oto nasz problem; problem rosyjski jest dopiero następnym z kolei..."

W pismach amerykańskich ukazała się fotografia z pewnego przyjęcia w kołach admiralicji przedstawiająca na honorowym miejscu olbrzymi tort z kremem w kształcie wybuchu bomby atomowej. Zdję-

cie to oburzyło wielu czytelników. Pastor unitariański Powell Davies napisał: „Obrzydła fotografia... Wyobraźcie sobie na chwilę, że jesteście Europejczykami, którzy po stokroć zadają sobie pytanie: czy Ameryka nas poprowadzi? I że pokazują wam takie zdjęcie... Mam tylko w Bogu nadzieję, że nie będzie ono reprodukowane w Rosji, gdzie potwierdziłoby to wszystko, co rząd mówi narodowi... A jakby się to podobało Hiroszimie i Nagasaki?..."

Wielką sensację w kołach politycznych i prasowych USA wywołał artykuł H. L. Stimson'a, ministra wojny Stanów z sierpnia 1945 pt. „Decyzja użycia bomby atomowej" („Harper's Magazine"). Ostateczne placet na użycie bomby przeciw Japonii wyszło oczywiście od prezydenta (Trumana), „ale — pisze Stimson — całkowita odpowiedzialność za zalecenie tego Prezydentowi spoczywa na mnie i nie pragnę tego ukrywać. Nigdy między 1941 a 1945 rokiem nie słyszałem, ani od Prezydenta (Roosevelt'a), ani od któregokolwiek z odpowiedzialnych członków rządu, że energia atomowa nie ma być użyta w wojnie".

„Time" z 10. II. 1947 ogłasza pod tytułem „Aktywność atomowa" dane o badaniach, planach i inwestycjach w tej dziedzinie całego szeregu państw, które, choć z pewnością bardzo niekompletne, składają się razem na uderzający obraz „wyścigu atomowego".

W OCZACH EWANGELICKIEGO PASTORA.

Wielkie tygodniki amerykańskie w swej stałej kolumnie „Religia" zamieszczają aktualne wiadomości zarówno ze źródeł protestanckich (wszelkich odcieni), jak i katolickich. „Time" z 9. XII. 1946 przynosi rozważania poniższe.

Ciągle na nowo wypływa pytanie: „czy to prawda, że katoliccy kapelani byli lepsi i lepiej pracowali w wojsku niż protestanci?" Eks-kapelan marynarki John Ruskin Clark dał na to następującą odpowiedź (wyjątki): „...to nie wartość ludzi noszących krzyż rozstrzygała... Protestancki kapelan znajdował mniej uznania niż katolicki z powodu radykalnej różnicy w zasobach, z których obaj czerpali... W początkach kampanii na Okinawie, gdy pułk nasz przedzierał się przez teren nieprzyjacielski, kapelan katolicki i ja odwiedziliśmy jedną z naszych kompanii na biwaku. Przechadzałem się tam i sam, witając się z ludźmi i gawędząc. Księdza tymczasem w centrum obozu prędko otoczyli ludzie klękający, by się „wyspowiadać", albo by przyjąć „pociechę sakramentu świętego". Jawnie miało tu miejsce coś pełnego znaczenia dla katolików, a robiącego wrażenie także na nie-

katolikach... Obrządki religijne traktował tak poważnie, i on i otaczający go katolicy, że życzył sobie być budzony w nocy, kiedy przynoszono rannego. Nad poległym kapelan katolicki wykonywał obrządek, który w otaczających zaspokajał potrzebę znaku, dowodu wspólnej ich troski. Gdy ja znalazłem chłopca-protestanta, mogłem tylko miłosiernie przykryć jego ciało, podczas gdy widzowie stali w milczeniu pełnym rozczarowania..."

DWIE TENDENCJE.

Analogię do prądów nurtujących w dzisiejszym katolicyzmie (a które np. Jean Daniélou określił jako tendencję społeczno-humanistyczną i tendencję eschatologiczną — por. art. w nr. 1 „Znaku") stanowią różnice stanowisk wśród teologów protestanckich; mówił o nich w styczniu r. b. czołowy ich przedstawiciel amerykański dr. Reinhold Niebuhr (również działacz liberalnej „Union for Democratic Action"). „Ludzie religijni wszelkiego rodzaju mówią: musimy mieć absolutne, bezkompromisowe przekonania i stosować je bezkompromisowo, absolutnie w poszczególnych historycznych sytuacjach. Ale — powiada dr. Niebuhr — nie może to być zastosowanie absolutne, lecz jedynie przybliżone. Jeżeli jakiekolwiek specyficzne dobro historyczne zdobędzie naszą absolutną wierność i oddanie, prędzej czy później musi się ono stać czymś demonicznym. Stosowanie absolutnych zasad wiary chrześcijańskiej musi zawsze być uzależnione (contingent); pewien stopień moralnego relatywizmu jest konieczny, by uniknąć fałszywych absolutów. W Europie... jedno skrzydło (wyznania augsburskiego) szuka w Biblii transcendentalnych wzorów, które mają kształtować nową świadomość społeczną... Zabawił mnie, ale i przestraszył młody teolog holenderski, który z największą erudycją posługiwał się Starym Testamentem, by usprawiedliwić swoją linię polityczną. Drugie skrzydło luteranizmu... utrzymuje, że chrześcijaństwo to religia odkupienia, która nie ma nic wspólnego z problematyką polityczną. Karl Barth (najwybitniejszy teolog luterański) twierdzi, że jeśli chrześcijanie spróbują używać wiary jako narzędzia w obronie kultury — przeciw komunizmowi na przykład — stracą wiarę i zostanie im tylko kultura... Jest to z pewnością słuszne, o ile wiarę redukuje się wyłącznie do narzędzia kultury: wiara bowiem musi zakładać z góry możliwość zamierania każdej formy kultury. Z drugiej strony jednak dla wiary naszej los kultury nie może być obojętny. Gdy Barth wyraził się raz, że można głosić Ewangelię nawet zdyscyplinowanej bandzie rabusiów, biskup Wurm (przywódca

chrześcijańskiej opozycji antyhitlerowskiej) odpowiedział: — głosiłem Ewangelię zdyscyplinowanej bandzie rabusiów..."

NIE PIERWSZY RAZ...

...Próbują Brytyjczycy nawracać Germanię. „Britain to-day" z grudnia 1946 przypomina tę pierwszą, w zamierzchłych czasach epopeję misyjną. (Dr. Levison — Anglia i Kontynent w VIII wieku). Levison (dodajmy: wygnaniec z hitlerowskich Niemiec) nazywa owo wiek cały trwające nawracanie Germanów na chrześcijaństwo „jak gdyby narodowym przedsięwzięciem ludu angielskiego". Z dwóch przyczółków zaczął się pokojowy podbój barbarzyńskiego zachodu dla chrześcijaństwa i cywilizacji: z Rzymu i z Irlandii. Już w ósmym wieku Anglia, podniesiona duchowo i umysłowo przez mnichów irlandzkich, nawiązujących łączność z Rzymem i jego tradycją, objęła naczelną rolę w ewangelizowaniu ludów germańskich. Św. Willibrord, apostoł Fryzji, pierwszy biskup Utrechtu był Anglikiem. Większe jeszcze, nie do wiary rozległe było dzieło misyjne i organizacyjne innego Anglika, św. Bonifacego. Po trzydziestoletniej pracy misyjnej w całych Niemczech, poniósł on dobrowolną męczeńską śmierć z rąk Fryzów, wraz z 53 towarzyszami.

Hitleryzm zdawał sobie dobrze sprawę czyje dzieło chce wykorzenić. Niejeden z jego koryfeuszów gotów był podpisać się pod owym głośnym szyderstwem: „Gdyby to nie Bonifacy obalił dąb (pogański), lecz dąb — Bonifacego, może granice nasze byłyby na Uralu..."

„OSTATNIA WIECZERZA".

W sierpniu 1943 r. bomby alianckie zniszczyły w połowie refektarz klasztoru mediolańskiego Santa Maria delle Grazie uświetniony słynnym freskiem Leonarda da Vinci. Worki z piaskiem osłaniające malowidło ocaliły ścianę od runięcia. Worki te zdjęto dopiero w dwa lata później, wobec komisji alianckiej, która stwierdziła, że „Ostatnia Wieczerza" nie jest w złym stanie. Jak wiadomo fresk ten był już wielokrotnie restaurowany, a ponadto zimą należało stale osuszać ścianę; w ostatnich latach wojny wystawiona była na deszcz i wiatr. Obecnie eksperci włoscy, a także amerykańscy donoszą, że „głowa Chrystusa jest nieomal zatarta", pejzaż w głębi znikł; restauracja, która następnemu jeszcze pokoleniu pozwoliłaby oglądać dzieło Leonarda — przekraczałaby dopuszczalne granice; byłaby rekonstrukcją.

NOWOŚCI LITERACKIE.

Evelyn Waugh, katolicki pisarz angielski zdobył w roku ubiegłym wielki sukces w Ameryce i kasowy i artystyczny, swoją powieścią „Brideshead revisited". Krytyka amerykańska podnosi też walory świeżo tłumaczonych powieści „La joie" Bernanos'a i „La pharisienne" Mauriac'a.

„Obcy" A. Camus'a, ta bardzo niewesoła europejska nowość egzystencjalistyczna, nie zaimponował bynajmniej Amerykanom: stwierdzili, że niczego ich to nie nauczy po Hemingway'u.

Wielcy pisarze amerykańscy w 1946 r. milczeli, nie zabłysł też żaden nowy wielki talent. Krytycy na ogół „kept their hats on": nie mieli okazji do zdjęcia kapelusza.

RELIGIA I SZTUKA.

Setki tysięcy ludzi najrozmaitszych: słuchaczy radia i widzów teatralnych, przeżywają w Ameryce uczucia religijne za sprawą dwóch wielkich artystek: szwedzkiej aktorki Ingrid Bergman i murzyńskiej śpiewaczki Marian Anderson. Ingrid Bergman przybyła ze Szwecji do USA w r. 1940, by nakręcić film o Joannie d'Arc, producenci hollywoodzcy zagarnęli ją jednak do innych ról, w których zdobyła wielki sukces, ale marzenie swoje zrealizowała w tym roku dopiero i to na deskach teatralnych Broadway'u: grając główną rolę w sztuce o Joannie d'Arc, dobrej, ale jakoby nie powyżej przeciętności: „Joanna z Lotaryngii" Maxwella Andersona. Gra Ingrid Bergman czyni z niej największy sukces teatralny USA. W znacznej mierze dlatego, że autor sztuki ujął postać Joanny tak właśnie, jak wyobrażała ją sobie zawsze artystka, w sposób odpowiadający ponadto najpełniej osobowości i talentowi Ingrid Bergman. „Joanna z Lotaryngii" to prosta wiejska dziewczyna, kochająca lud, nienawidząca wojny, ale wiedziona na pola bitew i na śmierć przez swoją wiarę. O Joannie Miss Bergman — pisze sprawozdawca „The Saturday Review of Literature", że jej „czystość duchowa ma doprawdy coś z sąsiedztwa boskości. Potrafi niewinność uczynić czymś porywającym, a cnotę przyknwającym i ciekawym. Fizycznie i duchowo jest Miss Bergman niezrównanym wcieleniem Dziewicy Orleańskiej..."

Marian Anderson jest od dawna sławą światową. „Taki głos jak pani głos słyszy się raz na stulecie!" — zawołał Toscanini, gdy usłyszał ją po raz pierwszy. „Toscanini uczcił wtedy wielką artystkę — pisze „Time" 30. XII. 1946 — ale ten głos był czymś więcej niż wspaniałym osobistym talentem. Był głosem wiary całego religijnego

ludu — najbardziej może „nawiedzonego, opętanego przez Boga" (i najbardziej wzgardzonego przez ludzi) narodu od czasów Izraela. Biali Amerykanie zabrali czarnym Amerykanom wszystko właściwie — z wyjątkiem Boga. W zamian murzyni wzbogacili kulturę amerykańską niezrównaną poezją i muzyką religijną... Te religijne i estetyczne osiągnięcia znalazły głęboki wyraz w Marian Anderson. Jest ona nie tylko najsłynniejszym altem świata i jednym z największych głosów wszystkich czasów, jest także głęboko religijną, prostą, skupioną, uświęconą osobowością".

„Wysłuchawszy pieśni Marian Anderson „Ukrzyżowanie", słuchacze bywali niejednokrotnie zbyt wstrząśnięci, by klaskać. Czuli, że stali się uczestnikami aktu twórczego: w tym momencie religia kształtowała sztukę i pozwalała jej przerosnąć samą siebie".

DWA POKOLENIA W PLASTYCE.

Dojście — zadowolenie z siebie — stagnacja: oto, jak sądzę, cechy kultur gasnących. I na odwrót: „sprzeczności, które są po prostu pewną formą bytu" — znamionują byt kultur żywych; różnorodność daje pełnię; starcie zapala iskrę. Zapewne dlatego szczególną radość sprawiała na krakowskim salonie zimowym sala — nazwijmy ich tak — „najmłodszych". Dali się oni wprawdzie poznać na samodzielnej wystawie w październiku, ale teraz dopiero, zredukowani do skromniejszych ram ilościowych, „grają" w zestawieniu z całokształtem naszych powojennych osiągnięć plastycznych jak plama barwna, właściwie położona na płótnie.

Przeżywaliśmy od jakiegoś czasu uczucie niepokoju i lęku: czy naprawdę nasza awangarda przedwojenna już na zawsze pozostanie — awangardą? Niebezpieczny to objaw, kiedy młodzi grzęzną w dostojnych fotelach — a nikt ich w „młodości" nie zastępuje. Ale oto, zwątpiałym na pociechę, wypłynął świeży nurt. Trudno by to zjawisko nazwać — rewolucją. Nawet — rewolucją łagodną. Kiedy mowa o rewolucji w sztuce, przypominają się oczywiście wspaniałe batalie impresjonistów, wyrzucanych z salonów oficjalnych i torujących sztuce nowe drogi na wystawach „Niezależnych". Mógłby ktoś powiedzieć: „Ach, to francuski temperament; my tu nie mamy szczególnego zamiłowania do rewolucji, a zresztą — gdzieby ulokować w Krakowie niezależnych? Chyba pod bramą Floriańską, ale tam już wystawia inna szkoła..."

Otóż wydaje mi się, że przyczyny symbiozy między generacją — nazwijmy ją tak — „profesorską" a generacją „najmłodszych" leżą głębiej. Okres rewolucji malarskich, który może jeszcze się nie skończył, jest niewątpliwie okresem catharsis — oczyszczenia malarstwa z narośli i pasożytów: z literatury i sztuczek, mało mających z malarstwem wspólnego. Kierunek po kierunku i malarz po malarzu ukazywali nam — często jakby „wyabstrahowane" — wartości koloru, arabeski, formy, a tymczasem odpadały — jak uschnięte gałęzie — tanie, banalne i trywialne elementy ekspresji. (Inna rzecz, że z czasem „taniały" też nowe elementy, chwytane przez naśladowców i blagierów...). W tym właśnie okresie sformowała się pierwsza świadoma generacja malarzy polskich — generacja obecnie „profesorska". (Mówię — generacja; nie — jednostka). Owa świadomość artystyczna, w połączeniu ze zrozumieniem dla odmiennych punktów widzenia — sumę tych cech nazwałbym po prostu: kulturą — pozwala na życzliwy eklektyzm jury wystawy (czyli generacji profesorskiej), eklektyzm jakże zresztą typowy dla naszych czasów: Fra Angelico, Raphael, Rembrandt, Delacroix, Ingres, Bonnard, Picasso — wszyscy wielcy i kochani. Ejże — powie na to głos przekorny; czy przypadkiem owa symbioza dwóch generacji nie płynie po prostu stąd, że dla profesorów malarstwo najmłodszych, to właściwie — nic nowego? Ot — najmłodsi czerpią z nieco odmiennego nurtu tradycji: wszakże Bonnard i Matisse malowali współcześnie, i Marquet, i Juan Gris? Wspólna im była troska o prawdziwe malarstwo, wspólny dorobek wielu poprzednich pokoleń — czemuż więc obok siebie nie mają wisieć Eibisch i Kantor, jednako — plastycznie — zrozumiali? Dla każdego z nich inna jest co prawda hierarchia elementów formalnych, ale to są rzeczy zmienne: widzieliśmy wszak ewolucję Pankiewicza, albo niektórych naszych formistów! Tako rzecze głos przekorny. Dochodzimy tu do sedna sprawy. Czy tylko ta jest różnica między generacjami (plus — oczywiście — poprawka na lata, wiedzę, doświadczenie itd.)? Czy może jednak wyraźnie się zaznacza, jak twierdzą niektórzy, różnica w postawie obu pokoleń?

Generacja „profesorów": wrażliwość na zmysłowe przeżycie świata zewnętrznego, na „gęstość" wibracji barwnej zjawisk materialnych: oto punkt wyjścia dla autonomicznej konstrukcji, zamkniętej w czterech ramach obrazu. Generacja „najmłodszych": jako punkt wyjścia — wola konstruująca, która dla stworzenia autonomicznie istniejącego dzieła sztuki posługuje się pewnymi elementami świata widzialnego — i w ten okrężny niejako sposób wyrazić pragnie głębszą prawdę o tym świecie. Taki podział proponują niektórzy, Wydaje mi

się, że ma on jedną wadę: otóż przy lekkim przerysowaniu obu charakterystyk, wskazuje na pewne — niekoniecznie pozytywne — ekstremy obu kierunków, pomijając jednakże całe skomplikowane bogactwo współzależności, odcieni, różnic pozornych — i pięknych, istotnych różnic indywidualności w obrębie jednej generacji i jednego kierunku. Ekstremy — to znaczy: „Profesorów", mówiąc językiem Skargi, „rozkosznictwo" koloru, które budzi w widzu tęsknotę za zwężoną gamą barwną, za większą surowością, większą prostotą; u młodych spekulatywność, która wymaga od widza pracy, wysuszającej radość przeżycia estetycznego. Jednakże — bez uciekania się do próbek krańcowych — odzywa się znów głos przekorny: czy mamy do czynienia z różnicą postawy, czy tylko z różnicą — wieku twórców? Oto przykłady.

* * *

Przykład pierwszy: generacja starsza. Kiedy patrzę na jeden z najszlachetniejszych obrazów, krajobraz z białym budynkiem Cybisa, myślę o zmaganiach, jakie ma za sobą ten malarz, o tym, czy często naginać musiał kształt obiektywny świata do wewnętrznie budowanej formy, zanim osiągnął tę spokojną, swobodną pełnię: płótno komponuje się w nieomylnie zestrojoną całość, a jednocześnie elementy świata widzialnego nie tracą tej wymowy, którą znamy z codziennych doświadczeń. Powiedziałbym: „czysta" harmonia elementów formalnych jest poparta harmonią, proporcjami, które sprawdzamy nieustannie wzrokowo dokoła siebie. A więc chodzi o przedmiotową „czytelność" obrazu? W pewnym sensie, tak: chodzi o „punkt zaczepienia" obrazu o jakieś stosunki i proporcje świata widzialnego. Ów punkt zaczepienia, który pozwala nam na „odniesienie" obrazu — w drodze jakby analogii — do uprzednich naszych doświadczeń wzrokowych, daje klucz do odczucia wewnętrznej logiki dzieła. Bez tego klucza obraz pozostaje często „hermetycznie" zamknięty. Pamiętamy, że Picasso, kiedy malował swój najbardziej abstrakcyjny „Akt", zrobił do niego z dziesięć rysunków; od całkiem naturalistycznego (a wiemy, jak umie rysować!), poprzez stopniowe eliminacje i uproszczenia, aż do „abstrakcji" przedmiotu. Ale mógł być pewny proporcji swego dzieła; ich — powiedziałbym — obiektywnego uzasadnienia.

Wróćmy do Cybisa. Nie jest tu ważne, że Cybis swój krajobraz malował przed samą wojną. Ważne jest to, że obraz jest współczesny i dojrzały. Pełnia. Kończy się rozkawałkowanie na problemy formalne. Odnajduje się człowiek, który żyje w świecie, patrzy na świat i wypowiada się najlepiej, jak umie,

Przypomina się owo zdanie o Chardinie: że dzban i kawał chleba w jego obrazach bardziej przejmująco zbliża widza do wzruszeń człowieczych, niż. np. śmierć, gorzej malowana... Nawiasem mówiąc — może postać ludzka — lepiej niż w ostatnich tradycjach „kolorystów" — leży w niektórych tradycjach „linearnych" małej sali?

* * *

Przykład drugi: generacja młodsza. U młodych mówi się o realiźmie. Jakiś infra- czy ultra-realizm? Hm. U Kantora na przykład: równowaga płaszczyzn i brył, i plam, i linii; czy umyślne także zróżnicowanie „materii": w lewym dolnym rogu rudo zabajcowane płótno, w środku przeźroczyste, szklane niemal partie łokci? Budowa mądra, zmusza do spekulacji. Po jakimś czasie, pomiędzy rozszerzającymi się ku górze formami, pomiędzy określonymi także kolorem, równoważącymi się punktami ciężkości, wśród wszystkich tych uchwytnych elementów formalnych — kto wie, czy uważny widz nie odczuje czegoś w rodzaju „ważkości człowieka"? Ale idąc tym torem, wkroczymy niepostrzeżenie w ślady niezapomnianego profesora Struvego, który pisał owe słynne dysertacje o „symbolice linii" zmierzających ku sercu W. Mistrza w Matejkowskiej „Bitwie pod Grunwaldem". Nie ruszałbym takich niebezpiecznych potęg, jak słowo: realizm. Może po prostu sinusoida, wykreślająca rozwój tej generacji, pójdzie także od poszukiwań zestrojów formalnych do jakiejś cichszej pełni? Trudno kusić się o przepowiednie. Twórczość odpowie w przyszłości na pytanie, jaki będzie plastyczny język epoki, która chce być mniej rozbita wewnętrznie od czasów, kiedy arcydzieła oceniali tylko wtajemniczeni — i pokolenia następne; czasów, które nas zrodziły.

Jedno jest pewne. Jakich byśmy nie przeprowadzali analogii między dwoma pokoleniami, mogą to być tylko analogie. Nie będzie powtórzeń. Nie ma ich w prawdziwej sztuce, I nie ma dojść — zadowolenia z siebie — stagnacji. Prądy się ścierają i różniczkują. Żyjemy. Chodzi o to, żeby z przekonaniem i uczciwie.

* * *

A kiedy poszedłem pierwszy raz na wystawę, dwa były bodaj że zakupione obrazy: jedno zbożne szkaradzieństwo i jeden patriotyczny knociuch. Mecenas: związek metalowców. Niech żyje zamówienie społeczne...

Ekonomiści, za liczydła! Architekci, rzeźbiarze, malarze — do współpracy! Pedagogio, pedagogio artystyczna, do dzieła!

Wygląda to trochę na okrzyki wiecowe, ale zdaje mi się, że istotnie w tych trzech kierunkach otwierają się dziś drogi praktycznego działania. Dalekie drogi. Daleki jeszcze czas, kiedy nie tylko w sztuce potrafimy „różnić się mocno a pięknie" — i nie tylko w nieszczęściu zrozumieć się z drugim człowiekiem łatwo i po prostu.

Jacek Woźniakowski.

KSIĄŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI.

Stanisław Zakrzewski: „Druh wiatr". Wyd. B. Matuszewski. Warszawa 1946 r., str. 167.

Stefan Zuzelski: „Stolica Apostolska a świat powojenny". Księg. Powszechna i Drukarnia Diecezjalna. Włocławek 1946 r., str. 132.

Ks. Jerzy Żamejc: „Znaki i głosy z czyśca". Księg. Pow. Włocławek 1946 r., str. 47.

BRITAIN ADVANCES

First — the Infant by Cicely Fraser.
Landmarks Given to the People by Eric Parcer and George Scott-Moncrieff.
The Unfit made Fit by Dr. Harold Balme.
Machines on the Farm by L. F. Easterbrook.
London Calling the World by Frank Singleton.
The Countryman's College by H. C. Dent.
Art for Everybody by Eric Newton.
Learning to be Blind by Lt. Colonel Sir Jan Fraser.
Milk by Dr. H. D. Kay.
Ploughing for Pasture by Dr. H. I. Moore.
The Citizens Friend by William Gillespie.
Healthy, Happy Children by Dr. Leslie Housden.
Letters in Transit by Frank Singleton.
Welfare at Work by Therle Hughes.
Harvest of the Spade.
Actors by the Thousand by John Bourne.
The Crew Were Saved by Charles Vince.
Youth and the Land by L. F. Easterbrook.
Houses That are Homes by Gilbert Mc Allister.

BRITISH LIFE AND THOUGHT

The British System of Government by William A. Robson.
British Social Services by A. D. K. Owen.
British Handicrafts by Carles Marriott.
English Literature by B. Ifor Evans.
British Music by J. A. Westrup.
The Co-operative Movement in Britain by E. Topham. J. A. Hough.
British Industry by G. C. Allen.
British Painting by Eric Newton.
British Libraries by Lionel R. Mc Colvin and J. Revie.

THE BRITISH PEOPLE

The Scots and their Country.
The Welsh and their Country.
English Villagers.
University Students.
Seafarers Ashore.
The Shop on the Corner.
They carry the Goods.
In London's Streets
This is Britain
The English and their Country.

MIĘDZYNARODOWE WYDAWNICTWA „GUILD"

Poznaj Wielką Brytanię — Guy Ramsey.
Imperium Brytyjskie — H. V. Hodson.
Brytyjskie Związki Zawodowe — John Price.
Opieka Społeczna w Wielkiej Brytanii — A. D. K. Owen.
Życie i rozwój Imperium Brytyjskiego — J. A. Williamson.
Ustrój Wielkiej Brytanii — William A. Robson.

H. C. Andersen: „Baśnie". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 148.

H. Bobińska: „O szczęśliwym chłopcu". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 250.

S. Bojko, W. Kalicki: „Plan trzyletni 1946—1949". Spół. Wyd. „Książka", str. 15.

M. Borwicz: „Pieśń ujdzie cało". Centr. Żyd. Kom. Hist. Kraków, str. 288.

M. Borwicz: „Uniwersytet zbirów". Centr. Żyd. Kom. Hist. Kraków. str. 104.

K. Brandys: „Drewniany koń". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 231.

J. Braun: „Ballada o Warszawie". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 14.

J. Brzechwa: „Opowiedział dzięcioł sowie". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 34.

Diderot: „Kubuś fatalista i jego pan". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str.

J. Dobraczyński: „Skąpiec Boży". Wyd. Milic. Niep. Niepokalanów, str. 127.

W. Dunarowski: „Ludzie spod miedzy". Bydgoszcz. Spół Księg. „Nauka", str. 274.

R. Dyboski: „Podręcznik języka angielskiego". Księg. St. Kamiński. Kraków, str. 112.

A. Fiedler: „Ryby śpiewają w Ukajali". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 215.

J. German: „Królewna i jej panny". A. W. i R. Katowice, str. 310.

W. Gomułka: „Nasza gospodarka w Ziemiach Zachodnich". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 50.

W. Gomułka, J. Cyrankiewicz: „P. P. R. P. P. S. Jednością silni zwyciężymy". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 55.

S. Górniak: „Kodeks handlowy". Księg. St. Kamiński. Kraków, str. 152.

H. Górska: „Druga brama". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 232.

K. Grahame: „O czym szumią wierzby". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 247.

W. Grodzieńska: „Migdałowe historie". Księg. Wyd. „Czytelnik". Kraków.

A. Gruszecka: „Od Karpat do Bałtyku". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 284.

T. Grzebieniowski: „About England and America". Księg. St. Kamiński. Kraków, str. 143.

Hoffmeister: „Turysta mimo woli". A. W. i R. Katowice.

J. Iwaszkiewicz: „Wiersze wybrane". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 231.

F. Jungman: „Il faut apprendre le français". Cz. I. Książnica Atlas Warszawa, str. 132.

A. Klafkowski: „Podstawy prawne granicy Odra—Nisa". Instyt. Zach. Poznań, str. 100.

W. Kłosiński: „Moje abecadło". Księg. St. Kamiński. Kraków, str. 111.

J. Kochanowski: „Odprawa posłów greckich". Spół. Wyd. „Książka" Warszawa, str.

J. Kochanowski: „Odprawa posłów greckich". Książnica Atlas. Warszawa, str. 43.

R. Kołoniecki: „Elegie Zielonoświąteczne". Wyd. Wł. Bąka. Łódź, str. 69.

W. Komarow: „Linneusz". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 100.

Z. Kosenko: „Sen i marzenia senne". Wyd. Ludowe. Warszawa, str. 29.

J. Kossowski: „Śmierć w słońcu". Wyd. B. Matuszewski. Warszawa, str. 252.

L. Krzemieniecka: „O młynarzu Sylwestrze". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 57.

H. Lofting: „Doktór Dolittle i jego zwierzęta". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 109.

H. Lofting: „Podróże doktora Dolittle". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 275.

B. Leśmian: „Wybór poezji". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 166.

J. London: „Wyga". Wyd. B. Matuszewski. Warszawa, str. 206.

K. Makuszyński: „Bezgrzeszne lata". Wyd. B. Matuszewski. Warszawa, str. 198.

K. Makuszyński: „Wielka Brama". Wyd. B. Matuszewski. Warszawa, str. 284.

A. Makarenko: „Poemat pedagogiczny". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 295.

Z. Młynarski: „Z dziejów demokracji polskiej". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 110.

Z. Młynarski: „Okruchy dziejów". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 196.

A. Myczkowski: „Poprzez Dachau do Mathausen-Gusen". Księg. St. Kamiński. Kraków, str. 31.

Ks. S. Olszewski: „Bóg jest światłością". Księg. św. Wojciecha Poznań, str. 112.

E. Orzeszkowa: „A—B—C". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 42.

J. Parandowski: „Niebo w płomieniach". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 279.

M. Pilarski: „Baczność młodzieńcze". Druk. Państw. Wrocław, str. 64.

S. Piwar: „Praktyczna metoda nauki języka angielskiego". Księg. St. Kamiński. Kraków, str. 238.

J. Pogan: „Ugory". Spół. Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 190.

S. Pollak: „Godzina Życia". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 64.

I. Połak: „Budowa wszechświata". Spół. Wyd. „Książka". Warszawa, str. 72.

J. Porazińska: „O dwunastu z zapiecka". Spół Wyd. „Czytelnik". Kraków, str. 76.

TREŚĆ ZESZYTU:

STANISLAS FUMET: ECCE HOMO 369
JERZY TUROWICZ: KATOLICYZM I RADYKALIZM . . 374
BOGDAN SUCHODOLSKI: O PRAWDZIE 390
JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI: O WELLSIE „JASNOWIDZU" . 410
JERZY ZAWIEYSKI: MĄŻ DOSKONAŁY (c. d.) 430

POSZUKIWANIA

KU JEDNOŚCI ŚWIATA 442
PROBLEMY PRAWNE UNIWERSALIZMU 454

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

„Cień, który zgubił człowieka" 461
Amerykanie o broni atomowej 462
Z rubryki: „Wiek atomowy" 466
W oczach ewangelickiego pastora 469
Dwie tendencje 470
Nie pierwszy raz... 471
„Ostatnia Wieczerza" 471
Nowości literackie 472
Religia i Sztuka 472
Dwa pokolenia w plastyce 473
Książki nadesłane do redakcji 477

DO NASZYCH CZYTELNIKÓW!

Poważna zwyżka cen papieru spowodowała konieczność ustalenia nowych warunków prenumeraty, która wynosi obecnie — od numeru 4-go — zł. 250.— kwartalnie (za trzy kolejno ukazujące się numery).

W administracji są jeszcze do nabycia numery 1—3. Cena łączna 160.— zł.

Redakcja i Administracja.

IN HOC
SIGNO
VINCES